Lehrbücher

zum Gebrauch

beim theologischen Studium

Katholische Dogmatik

von Dr. Franz Diekamp

Erster Band: Einleitung in die Dogmatik — Die Lehre von Gott dem Einen — Die Lehre von Gott dem Dreieinigen



Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen

Katholische Dogmatik

nach den Grundsätzen des heiligen Thomas

Von

Dr. Franz Diekamp

Päpstlichem Hausprälat und Domkapitular
em. Universitätsprofessor

Erster Band

Achte und neunte, verbesserte Auflage



Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen

IMPRIMATUR

Monasterii, die 7 Junii 1938.
No. L 2907

Meis
Vicarius Episcopi Generalis.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W. 1938

Vorwort

Den zahlreichen Darstellungen der katholischen Dogmatik eine neue an die Seite zu stellen, könnte leicht überflüssig erscheinen. Trotzdem habe ich mich entschlossen, meine bisher als Manuskript gedruckte „Katholische Dogmatik" der weiteren Öffentlichkeit zu übergeben, weil sie vom Standpunkte der thomistischen Schule geschrieben wirklich, wie ich glaube, eine Lücke ausfüllen kann. Im Jahre 1874 hat M. Gloßner sein viel zu wenig beachtetes, verdienstvolles „Lehrbuch der katholischen Dogmatik" (Regensburg, zwei Bände) herausgegeben. Seitdem ist neben den vielen Hand- und Lehrbüchern, welche den Thomismus ablehnen oder ihn nur teilweise billigen oder zu den wichtigen Schulfragen nicht Stellung nehmen, keine Dogmatik mehr in deutscher Sprache erschienen, die den Thomismus entschieden und folgerichtig vertritt. Da wird man in der Tat von einer Lücke sprechen dürfen, zumal angesichts der bedeutsamen Empfehlung, die von höchster Seite der in der thomistischen Schule festgehaltenen Lehre zuteil geworden ist.

Es ist bekannt, daß alle Päpste seit Johannes XXII nur eine Stimme des Lobes und der Empfehlung für den h. Thomas haben. Vor allem verkündigen die Päpste unserer Tage mit lauter Stimme dieses Lob und weisen die katholischen Schulen immer wieder auf Thomas als ihren vorzüglichen Lehrer hin. In aller Erinnerung sind die herrlichen Darlegungen Leos XIII in der Enzyklika Aeterni Patris vom 4. August 1879, die wichtigen Weisungen Pius' X in der Enzyklika Pascendi vom 7. September 1907, in dem Motuproprio Sacrorum Antistitum vom 1. September 1910 und in dem Motuproprio Doctoris Angelici vom 29. Juni 1914. Auch unser Hl. Vater Papst Benedikt XV hat bereits mehrfach die Gelegenheit ergriffen, im Geiste seiner Vorgänger darauf zu dringen, daß der philosophische und theologische Unterricht sich in besonderem Maße auf die Lehre des h. Thomas stütze. So erinnert er in dem Motuproprio vom 3. Dezember 1914 für das theologische Kolleg in Bologna daran, daß „unsere berühmten Vorgänger Leo XIII und Pius X die Lehren des h. Thomas von Aquin mit den höchsten Lobsprüchen erhoben und den katholischen Schulen gewissenhaft hochzuhalten anbefohlen haben". Sodann bestätigt Benedikt XV die Antwort der Studienkongregation vom 3. März 1916, wonach die von derselben Kongregation gutgeheißenen 24 Hauptsätze

der Philosophie des h. Thomas veluti tutae normae directivae vorgetragen werden sollen. Am 7. Juni 1916 lobt er in einem Schreiben an P. Eduard Hugon O. P. dessen Bemühungen, die Theologie des h. Thomas auch in Laienkreisen bekanntzumachen. Er erklärt bei diesem Anlasse: „Heilig und heilsam, ja geradezu notwendig ist es, daß in den katholischen Schulen, an denen der geistliche Nachwuchs in der Philosophie und Theologie herangebildet wird, der h. Thomas von Aquin als vorzüglicher Lehrer (summus magister) gilt.“ Alle hierauf bezüglichen Anordnungen seiner Vorgänger sollen nach dem Willen des Papstes unverbrüchlich (salva et inviolata) bestehen bleiben. An den General des Dominikanerordens P. Ludwig Theißling richtet der Hl. Vater am 29. Oktober 1916 die erhabenen Worte: „Wer hat sich einer ernsteren Lehrmethode zugewandt und mit der Lernbegierde die Liebe zur heiligen Kirche verbunden, und schätzt dabei nicht über alles und liebt nicht mit aller Kraft und folgt nicht ehrfurchtsvoll einem Thomas von Aquin, dessen Lehre ohne Zweifel durch ein Geschenk der göttlichen Vorsehung die Kirche erleuchtet hat zur Befestigung des Wahren und zur Besiegung aller Irrtümer der Folgezeit?“

Nach alledem muß es einem Dogmatiker, der den kirchlichen Weisungen zu folgen bestrebt ist, wahrhaft Herzenssache sein, sich enge an die Lehren des h. Thomas von Aquin anzuschließen. Nun läßt uns aber der Hl. Vater auch darüber nicht im Zweifel, wo nach seiner Überzeugung das rechte Verständnis des doctor angelicus zu finden ist. Wie einst Benedikt XIII in der Konstitution Pretiosus vom 26. Mai 1727 die thomistische Schule als die „wahre“, „ausgezeichnete“ Schule des h. Thomas pries, die „der echten thomistischen Lehre folge“, so gibt Benedikt XV in seinem an letzter Stelle angeführten Schreiben dem Dominikanerorden das höchst ehrenvolle und beherzigenswerte Zeugnis: „Diesem Orden muß nicht so sehr darum Lob zuerteilt werden, weil er den engelgleichen Lehrer hervorgebracht hat, als weil er später niemals, auch nicht ein Fingerbreit (ne latum quidem unguem), von seiner Lehre abgewichen ist.“

Ist es also nach den klaren Worten des Hl. Vaters geradezu notwendig, in Thomas von Aquin den vorzüglichen Lehrer der katholischen Philosophie und Theologie zu verehren, und weicht die Thomistenschule nicht ein Fingerbreit von dessen Lehre ab, so wird man gewiß folgern dürfen, daß es den päpstlichen Absichten entspricht, wenn das Thomasstudium im Geiste der thomistischen Schule nach Kräften gefördert wird. Darum scheint mir auch eine deutsche Dogmatik, die von diesem Standpunkte bearbeitet ist, einem Bedürfnisse entgegenzukommen.

Ob mein Buch außer dem Eintreten für die thomistische Lehre noch sonst etwas an sich trägt, was ihm eine Eigenart aufprägt und ihm vielleicht zum Vorzuge gereicht, dies zu beurteilen muß ich meinen Kritikern überlassen. Meine Absicht war einzig darauf gerichtet, ein gutes Lernbuch auf thomistischer Grundlage für meine Zuhörer und weitere an der echten Lehre des h. Thomas interessierte Kreise zu verfassen und dadurch der theologischen Wissenschaft zu nützen. Verbesserungsvorschläge begrüße ich dankbar. Bezüglich der Literaturangaben sei nur bemerkt, daß schon mit Rücksicht auf den Raum keine Vollständigkeit angestrebt wurde.

Das Werk soll in drei Bänden erscheinen. Der zweite, umfangreichere, wird die Schöpfungslehre, Christologie und Gnadenlehre, der dritte die Lehre von den Sakramenten und die Eschatologie umfassen. Die Bezeichnung „zweite Auflage“ trägt das Buch nach dem Wunsche des Verlages, in welchem auch die erste als Manuskript gedruckte Ausgabe erschienen war.

Am heiligen Osterfeste 1917.

Vorwort zur sechsten Auflage

Mit vielfachen Ergänzungen und Verbesserungen versehen geht die neue Auflage hinaus. Möge sie ihr Scherflein dazu beitragen, daß im hellen Lichte der Grundsätze des h. Thomas von Aquin die dogmatische Theologie immer reiner und tiefer erfaßt werde!

In dem herrlichen Rundschreiben zur 6. Jahrhundertfeier der Heiligsprechung des h. Thomas vom 29. Juni 1923, das schon durch seine Anfangsworte „Studiorum ducem“ auf das hinweist, was Thomas den katholischen Theologen sein soll, hat unser Hl. Vater Papst Pius XI von neuem die außerordentliche Bedeutung des Thomasstudiums für die Theologie hervorgehoben und den Anschluß an die Lehre des großen Meisters gefordert.

Der Hl. Vater erwähnt unter anderem die Worte höchsten Lobes, die die früheren Päpste dem h. Thomas gespendet haben, und bemerkt dazu: „Wir aber billigen die diesem von Gott erleuchteten Geiste zuteil gewordene Verherrlichung, indem Wir der Meinung Ausdruck ver-

leihen, daß man Thomas nicht nur den Doctor angelicus, sondern auch den Doctor communis seu universalis ecclesiae nennen soll, ... dessen Lehre die Kirche zu der ihrigen gemacht hat." „Ite ad Thomam, so rufen Wir denen zu, die nach der Wahrheit hungern, damit sie von ihm zum ewigen Heile ihrer Seelen aus dem überströmenden Reichtum seiner gesunden Lehre genährt werden." Weiterhin schärft der Hl. Vater die gesetzliche Vorschrift ein, die der Codex iuris canonici can. 1366 § 2 den Professoren der Philosophie und Theologie auferlegt hat. Diese Vorschrift und die vom Hl. Vater beigefügte Erläuterung habe ich S. 60 im Wortlaute mitgeteilt und im Anschluß daran versucht, klarer und genauer als in den früheren Auflagen darzulegen, welche Verpflichtungen sich ergeben.

Wo über die Auffassung des h. Thomas Meinungsverschiedenheiten bestehen, folge ich durchgehends der thomistischen Schule, die stets den engsten Anschluß an ihren Meister zu wahren gesucht hat und sich in diesem Bestreben wiederholt des Beifalls und des Lobes der Päpste erfreuen konnte. Vgl. das obige Vorwort und § 16 der Gnadenlehre.

Die Verbesserungen und Zusätze in dieser neuen Auflage verteilen sich ziemlich gleichmäßig auf das ganze Buch. Nur wenige Seiten sind unverändert geblieben. Auf eine größere Änderung sei hier aufmerksam gemacht: Um in der Lehre von der Vorsehung und Vorherbestimmung die in der Summa theologica befolgte Ordnung einzuhalten, habe ich diese Abschnitte aus der Schöpfungs- bzw. Gnadenlehre in die Lehre von Gott dem Einen herübergenommen.

Im Oktober 1929.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung in die Dogmatik.

1. Abschnitt.

Die Theologie im allgemeinen.

2. Abschnitt.

Die dogmatische Theologie.

Seite

2. Abschnitt.

Positiver Nachweis des Trinitätsgeheimnisses.

1. Kapitel: **Die Dreiheit der Personen in Gott.**

2. Kapitel: **Die wahre Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes.**

3. Kapitel: **Die Wesensidentität der drei göttlichen Personen.**

3. Abschnitt.

Die innergöttlichen Hervorgänge.

4. Abschnitt.

Die göttlichen Relationen, Proprietäten und Notionen. Die Appropriationen, Sendungen und die Perichorese.

Einleitung in die Dogmatik.

Literatur: J. J. Berthier, Tractatus de locis theologicis. 2. Aufl. Turin 1900; C. R. Billuart, Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata. Diss. prooemialis. 1. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758; J. Bilz, Einführung in die Theologie. Freiburg 1935; M. Canus, De locis theologicis. Salamanca 1563; E. Carcetti, La propedeutica alla s. teologia. Bologna 1931; A. Gardeil, Le donné révélé et la théologie. 2. Aufl. Juvisy 1932; Fr. R. Garrigou-Lagrange, De revelatione per ecclesiam catholicam proposita. 2 Bde. 3. Aufl. Paris 1925; G. Gavicioli, Avviamento allo studio delle scienze teologiche. Turin 1920; J. Chr. Gspann, Einführung in die kath. Dogmatik. Regensburg 1928; J. B. Gonet, Clypeus theologiae thomisticae. Diss. prooemialis. 1. Bd. der Pariser Ausgabe 1875; J. Kuhn, Einleitung in die kath. Dogmatik. 2. Aufl. Tübingen 1859; G. van der Leeuw, Inleiding tot de Theologie. Amsterdam 1935; J. Muncunill, Tractatus de locis theologicis. Barcelona 1916; Th. Pègues, Propaedeutica thomistica ad sacram theologiam. Paris 1931; Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen. 1., 3.—5. Folge. Freiburg 1900/08; G. Rabeau, Indroduction à l'étude de la théologie. Paris 1926; C. de Schaezler, Introductio in s. theologiam dogmaticam. Regensburg 1882; R. M. Schultes, Introductio in historiam dogmatum. Paris 1922; St. Szydelski, Prolegomena in theologiam sacram. 2 Bde. Lemberg 1920/21. — Dazu die im § 25 genannten Lehrbücher.

Erster Abschnitt.

Die Theologie im allgemeinen.

§ 1.

Begriff der Theologie.

Die Theologie ist die von den geoffenbarten Glaubenswahrheiten ausgehende Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen.

Etymologisch ist die Theologie die Lehre von Gott (de divinitate ratio sive sermo, Augustinus De civ. Dei VIII, 1). In der griechisch-römischen Welt wurden vor allem Dichter und Philosophen Theologen genannt, weil jene die Göttersagen verherrlichten, diese die Natur der Gottheit wissenschaftlich zu ergründen suchten. Den Kirchenvätern war diese heidnische „Theologie" nur eine falsche Weisheit, weil sie des Grundes der göttlichen Offenbarung entbehrte. Den Namen aber hielten sie fest und

wandten ihn (seit Origenes) auf die Darstellung der Offenbarungslehre an. Vorzüglich wurde aber gemäß der nächsten Wortbedeutung von „Theologie" die Darstellung der geoffenbarten Lehre von der *Gottheit*, d. i. von dem einen und dreieinigen Gott, mit diesem Namen ausgezeichnet. Ihr tritt die Lehre von der „Ökonomie", d. h. von den Werken Gottes zu unserem Heile, insbesondere von der Menschwerdung des Logos, an die Seite (z. B. Eusebius De eccl. theol. II, 3; Basilius Adv. Eunom. II, 3). Die *Scholastiker* (seit Abaelard) umgrenzen den Wortsinn so, daß die Theologie nunmehr die gesamte sacra doctrina im Unterschiede von den weltlichen Wissenschaften umfaßt. So bestimmt der h. Thomas gleich zu Beginn seiner Summa theologica den Inhalt des Werkes als die *sacra doctrina*.

Zur Erläuterung des Begriffes der Theologie.

1. Die *ersten Grundsätze*, auf denen sich die Theologie aufbaut, sind die von Gott *geoffenbarten Wahrheiten*, die wir *im Glauben* erfassen.

Thomas In Sent. 1 prol. a. 3 sol. 2: Ista doctrina habet pro *principiis primis* articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis . . . Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia. 1 q. 1 a. 8: Sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda . . ., ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum.

2. Das *Subjekt* der Theologie, auch obiectum de quo genannt, ist der Gegenstand, von dem sie handelt, dessen Prädikate sie vollständig aufsucht und beweist und von dem sie sie aussagt. Dieser Gegenstand ist *hauptsächlich und unmittelbar Gott allein*. Die *außergöttlichen Dinge* kommen als Subjekt der Theologie nur insofern in Betracht, als sie zu Gott in Beziehung stehen. — Will man das Subjekt der Theologie als Materialsubjekt und Formalsubjekt unterscheiden, so sind Gott und seine Werke das *Materialsubjekt*, wenn von einem besonderen Gesichtspunkte, unter dem sie betrachtet werden, abgesehen wird und sie deswegen auch Gegenstand anderer Wissenschaften sein können. Hingegen sind Gott und seine Werke das *Formalsubjekt* der Theologie, wenn alle Aussagen und Schlüsse über das Subjekt infolge eines besonderen, die ganze Betrachtung beherrschenden Gesichtspunktes theologisch sind. Dieser Gesichtspunkt (ratio sub qua), der die Wissenschaft von Gott und seinen Werken zur theologischen macht, kann nur *Gott selbst nach seiner Gottheit* sein.

Thomas In Sent. 1 prol. a. 4: Ens divinum cognoscibile per inspirationem (scil. fidei) est *subiectum* huius scientiae. Omnia enim, quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus aut ea, quae ex Deo et ad Deum sunt, inquantum huiusmodi. 1 q. 1 a. 7: Omnia autem pertractantur in sacra doctrina *sub ratione Dei*, vel quia

sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem.

Wenn mehrere ältere Scholastiker sagen, das Subjekt der Theologie sei „*der ganze Christus*" nach seiner Gottheit und seiner auch alle Glieder seines mystischen Leibes umfassenden Menschheit, so kann dies in einem wahren Sinne verstanden werden, bedarf aber so vieler genauer Erklärungen, daß diese Ausdrucksweise für die erste Einführung in die Dogmatik nicht geeignet ist.

3. Das *Objekt* der Theologie ist das, was sie an ihrem Subjekte erkennt und von ihm aussagt, was also in der Aussage als Prädikat auftritt. Dieses Objekt sind die *Schlußfolgerungen* über das Subjekt, die die Theologie aus ihren ersten Grundsätzen, den principia revelata, ableitet. Auch diese Grundsätze gehören zu dem Objekte der Theologie, insofern der Nachweis, daß sie geoffenbart sind, sowie die Feststellung ihres Sinnes und des Gewißheitsgrades eine wesentliche Aufgabe dieser Wissenschaft sind.

Von den Schlußfolgerungen spricht der h. Thomas z. B. In lib. Boëthii de Trin. q. 2 a. 2: Ex his, quae fide capimus, primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet *discurrendo de principiis ad conclusiones*. Diese Schlußfolgerungen nennt man *mittelbar* und *virtuell geoffenbart*. Denn bei ihrer Ableitung ist zwar die natürliche Vernunft tätig, aber die Prämissen oder wenigstens eine Prämisse wird durch die unmittelbare Offenbarung dargeboten. Die letztere macht also in dem Folgesatze ihre Kraft geltend und leuchtet mit ihrem übernatürlichen Lichte in ihm, nur nicht in der vollen Stärke dieses Lichtes, weil eben die natürliche Vernunft mitbeteiligt ist. Man sagt daher, daß das Licht der mittelbaren und virtuellen göttlichen Offenbarung die Schlußfolgerung beleuchtet.

Ähnlich wie beim Subjekte der Theologie, so kann man auch bei ihrem Objekte das Material- und das Formalobjekt unterscheiden. Das *Materialobjekt* der Theologie sind alle theologischen Schlußfolgerungen, jede in ihrer besonderen Wahrheit betrachtet. Das *Formalobjekt* als *obiectum formale quod* sind dieselben Wahrheiten, in ihrer gemeinsamen Eigenart als *theologische*, virtuell geoffenbarte Schlußfolgerungen betrachtet. Das Formalobjekt als *obiectum formale quo* ist die mittelbare oder virtuelle Offenbarung, durch deren Licht bewirkt wird, daß die Schlußfolgerungen theologisch sind, indem dieses Licht das Subjekt der Theologie beleuchtet und den Theologen in seiner schlußfolgernden Tätigkeit leitet.

Da die Theologie also ihren Gegenstand im Lichte der übernatürlichen Offenbarung schaut und aus der Offenbarung den reichsten Zufluß an Erkenntnissen erlangt, so erhebt sie sich, wie auch das Vatikanische Konzil S. 3 cp. 4 (Denz. 1795) ausgesprochen hat, *wesentlich* über das natürliche Wissen von den göttlichen Dingen. Bei diesem ist es ja

bloß das Licht der natürlichen Vernunft, mit dessen Hilfe Gott und das Göttliche aus den Dingen der Schöpfung erkannt wird (1 q. 1 a. 1 ad 2; C. gent. I, 3). Mag dieses Wissen auch *natürliche Theologie* genannt werden, so kommt doch der Name Theologie im eigentlichen und strengen Sinne nur der *übernatürlichen Theologie* zu, die auch theologia sacra oder theologia fidei genannt wird.

Da sie *Glaubenswissenschaft* ist (doctrina, quae *ex fidei principiis* procedit, In Sent. 1 prol. a. 1), so ist echte Theologie nur dort möglich, wo der übernatürliche Glaube ist. Die Kenntnis der Offenbarungslehren bei einem Häretiker oder Ungläubigen ist keine Theologie im strengen Sinne. Denn wer den Glauben bekämpft, dem fehlen die Grundwahrheiten, von denen die Theologie ausgeht; und seine Zustimmung zu den theologischen Erkenntnissen stützt sich nicht auf den untrüglichen göttlichen Glauben, sondern auf die eigene fehlbare Meinung (2, 2 q. 5 a. 3).

Billuart I 1 ff.; *Canus* lib. XII cap. 1. 2; *Gonet* I, 46 ff.; *Heinrich* I^2 1 ff.; *Pesch* I^5 1 ff.; v. *Schaezler* 1 ff.; K. *Adam*, Glaube und Glaubenswissenschaft. 2. Aufl. Rottenburg 1923; P. *Batiffol*, Theologia. Theologi: Ephemerides Theol. Lovanienses 1928, 205 ff.; M. *Müller*, Theologi und Theologie nach Johannes Duns Skotus: Wissenschaft und Weisheit 1934, 36 ff.; J. *Rivière*, „Theologia“: Revue des sciences relig. 1936, 47 ff.; J. *Engert*, Studien zur theol. Erkenntnislehre. Regensburg 1926; R. *Martin*, L'objet intégral de la théologie: Revue Thomiste 1912, 12 ff.; E. *Mersch*, L'objet de la théologie et le „Christus totus“: Rech. de science relig. 1936, 129 ff.; F. *Stegmüller*, Roberti Kilwardby O. P. de natura theologiae. Münster 1935.

§ 2.

Vorzüge der Theologie.

1. Die Theologie ist übernatürlich in ihrer Wurzel.

Sie geht nämlich von den Glaubenswahrheiten aus und betrachtet ihren Gegenstand in dem Lichte der Offenbarung. *In sich selbst* (entitative) ist sie allerdings *natürlich*, weil sie nicht von Gott eingegossen, sondern durch die naturgemäße Vernunfttätigkeit erworben ist. 1 q. 1 a. 6 ad 3: (Haec doctrina) per studium habetur, licet eius principia ex revelatione habeantur.

2. Die Theologie ist eine Wissenschaft.

Sie ist nicht einfaches Aufnehmen der Offenbarungswahrheiten im Glauben, sondern Glaubens*wissenschaft*, nämlich die wissenschaftliche Darstellung der ganzen von Gott geoffenbarten und im Glauben anerkannten Lehre über Gott und über die Dinge in ihren Beziehungen zu Gott. Die wissenschaftliche Behandlung besteht darin, daß sie

a) von unerschütterlich feststehenden Grundwahrheiten, nämlich den göttlichen Offenbarungen, ausgeht,

b) von dem im Glauben erfaßten Offenbarungsinhalte eine klare und gründliche Auffassung gibt,

c) aus den geoffenbarten Wahrheiten weitere Erkenntnisse, theologische Folgesätze in wissenschaftlicher Beweisführung ableitet,

d) das Ganze zu einem Systeme verarbeitet.

3. Die Theologie ist Wissenschaft im eigentlichen Sinne, mag sie auch als Glaubenswissenschaft einzig dastehen.

Zum Begriffe einer Wissenschaft gehört nämlich nicht, daß man über ihre Grundwahrheiten durch eigene Einsicht Gewißheit haben muß. Manche Wissenschaften (scientiae subalternatae) entlehnen ihre ersten Grundsätze aus anderen Wissenschaften, wie die Astronomie aus der Mathematik. Darum kann auch die Theologie, ohne auf echt wissenschaftliche Geltung verzichten zu müssen, ihre Grundwahrheiten aus einer höheren Wissenschaft, nämlich aus dem in der Offenbarung mitgeteilten Wissen Gottes, nehmen. Sie ist also in dieser Hinsicht den untergeordneten Wissenschaften ähnlich; aber die unmittelbare Unterordnung unter das Wissen Gottes erhöht nur ihre Würde (1 q. 1 a. 2; a. 5 ad 1).

4. Die Theologie ist die höchste Wissenschaft.

Daß die Theologie *hoch über allen anderen Wissenschaften* steht und daß diese ihr gleichsam die Dienste einer Magd zu leisten haben, wird nicht nur von den Theologen (ib. a. 5 ad 2 u. ö.), sondern auch von dem kirchlichen Lehramte, zuletzt von Pius X 1907 in der Enzyklika Pascendi, ausgesprochen. Sie ist die höchste Wissenschaft:

a) weil ihr *Hauptgegenstand*, d. i. Gott selbst, den Inhalt aller anderen Wissenschaften unendlich überragt. Auch die natürliche Theologie, die denselben Hauptgegenstand hat, steht unter ihr, weil die übernatürliche Offenbarung uns über Gott und die göttlichen Dinge vieles mitteilt, was der natürlichen Theologie unzugänglich bleibt;

b) weil sie allein *alle Wahrheit umfaßt*. Außer Gott gehört zu ihrem Bereiche auch die ganze Schöpfung nach ihrem natürlichen und übernatürlichen Verhältnis zu Gott;

c) weil sie auf die *tiefsten* Gründe der Dinge zurückgeht und alles in seiner Beziehung zu Gott, dem ewigen Urgrunde und letzten Ziele, erklärt;

d) weil die Wahrheiten, auf denen sie sich aufbaut, die *höchste, von Gott selbst verbürgte Gewißheit* haben.

Nur die *Klarheit* der Erkenntnis wird durch das Dunkel beeinträchtigt, das den Grundwahrheiten der Theologie als Glaubensprinzipien anhaftet. Die menschlichen Wissenschaften gehen von einleuchtenden Vernunftwahrheiten aus und können daher ein klareres Wissen vermitteln. Aber auch dieser Mangel der Theologie bekundet im Grunde genommen hohe Vorzüge, nämlich die unendliche Erhabenheit ihres Hauptgegenstandes und die Übernatürlichkeit ihrer ersten Grundsätze. Vgl. 1 q. 1 a. 5.

Im Himmel wird die Theologie des Diesseits (theologia fidei sive viatorum) in der *unmittelbaren Anschauung Gottes* zur *Vollendung* kommen (theologia visionis sive patriae). Die dem Glauben noch eigentümliche Dunkelheit wird durch das Licht der Glorie beseitigt, und das klare Wissen der Heiligen wird die Seele erfüllen. In Sent. 1 prol. a. 3 sol. 1: Ultimum intentum in hac scientia est contemplatio primae veritatis in patria. Jedoch ist diese scientia beatorum, da sie nicht durch Schlußfolgerungen erlangt wird, nicht Wissenschaft im engeren und eigentlichen Sinne, sondern im weiteren Sinne, nämlich als sichere Erkenntnis.

5. Die theologische Wissenschaft ist spekulativ und praktisch zugleich.

Die Theologie ist *spekulativ*, insofern sie strebt, Gott die erste Wahrheit und die Beziehung jeder anderen Wahrheit zu Gott zu erkennen; sie ist *praktisch*, insofern sie die Regeln darbietet, nach denen die menschlichen sittlichen Handlungen auf das übernatürliche Endziel hingeordnet werden. Die Erkenntnis der ersten Wahrheit ist zugleich die Erkenntnis des letzten Zieles unseres Wirkens, und von diesem Wirken handelt die Theologie, insofern es uns der vollendeten Gotteserkenntnis im Himmel näherbringt oder von ihr entfernt. Aber weit mehr als die menschlichen Handlungen betrachtet die Theologie die göttlichen Dinge, und so ist sie „*mehr spekulativ* als praktisch" (1 q. 1 a. 4).

6. Die Theologie ist Weisheit.

Die *Weisheit* fügt zu der Wissenschaft die Erkenntnis des *tiefsten Grundes* des betreffenden Wissenszweiges hinzu. Sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari (C. gent. I, 1). Da nun die Theologie „schlechthin den tiefsten Grund des ganzen Weltalls, nämlich Gott, betrachtet", und zwar „nicht nur soweit er aus den Geschöpfen erkennbar ist, sondern auch soweit er die ihm allein eigene Erkenntnis seiner selbst durch die Offenbarung mitgeteilt hat", so ist sie unter allen Wissenschaften „*im höchsten Maße Weisheit*" (1 q. 1 a. 6; vgl. 1, 2 q. 57 a. 2).

Eine noch höhere Stufe der Weisheit, für den irdischen Menschen die höchste Teilnahme an der unerschaffenen Weisheit ist das *mystische Erkennen*. Es ist ein Erfahren der Süßigkeit Gottes (quaedam experientia dulcedinis, 1, 2 q. 112 a. 5), eine Einigung im Affekte mit Gott, dem ersten Prinzip der übernatürlichen Ordnung, und eine Quelle sehr lebendiger, für das spekulative Denken überaus wertvoller Erleuchtungen. Aber

das mystische Erkennen selbst ist kein Spekulieren über Gott, kein Aufbau eines Lehrgebäudes, kein diskursives Denken, sondern überdiskursiv. Die Erleuchtungen und Erfahrungen können nachträglich zum Gegenstande wissenschaftlicher Erforschung gemacht werden, aber sie selbst sind überwissenschaftlich.

7. Die Theologie ist für die Menschen moralisch notwendig, um das ewige Heil zu erreichen.

a) Es ist nämlich heilsnotwendig für uns, von unserem *letzten Ziele* eine bestimmte Kenntnis zu haben, um unsere Handlungen darauf hinleiten zu können. Dieses Ziel, die unmittelbare Anschauung Gottes, übersteigt aber unsere natürliche Erkenntniskraft (Js. 64, 4). Auch das beste philosophische Wissen kann uns nicht darüber belehren. Darum ist es eine Bedingung des Heiles, daß uns das Endziel und der Weg es zu erreichen durch die Offenbarung und die Theologie bekanntgegeben werden (1 q. 1 a. 1; vgl. C. gent. I, 4 et 6).

Das soll natürlich nicht heißen, daß der einzelne Mensch nur selig werden kann, wenn er theologisch gebildet ist. *Der einzelne* wird selig durch den Glauben und das Leben nach dem Glauben, im Glauben erkennt er sein ewiges Ziel. Trotzdem ist die Theologie für die Gesamtheit *moralisch notwendig*, weil nach dem gewöhnlichen Laufe der göttlichen Vorsehung nicht nur die Erhaltung und Verteidigung des Glaubens, seine Vermehrung und Stärkung von der Theologie abhängt, sondern auch manche Hindernisse des Gläubigwerdens von ihr beseitigt werden. Sie gibt zudem die richtige Leitung des religiös-sittlichen Lebens, von der abzuweichen die Gefahr der ewigen Verdammnis herbeiführt. Eph. 4, 11—14; Tit. 1, 9; Augustinus De Trin. XIV, 1, 3: (per hanc scientiam) *fides saluberrima*, quae ad veram beatitudinem ducit, *gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*.

b) Es ist ebenfalls heilsnotwendig für uns Menschen im allgemeinen, von gewissen *natürlichen Wahrheiten* über die göttlichen Dinge, die Voraussetzungen des Glaubens sind, eine sichere und irrtumslose Kenntnis zu haben. Wie das Vatikanische Konzil lehrt, bedarf die Menschheit aber der übernatürlichen Offenbarung, damit diese Wahrheiten „von allen leicht, sicher und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden können" (S. 3 cp. 2). Daher ist die Theologie, die diese Wahrheiten im Lichte der Offenbarung behandelt, auch aus diesem Grunde zum Heile moralisch notwendig (1 q. 1 a. 1).

Moralisch notwendig zum Heile ist vor allem die positive Theologie; aber auch die spekulative Theologie ist in ihrer Substanz notwendig, in ihrer besonderen genauen Methode höchst nützlich.

Die positive und die spekulative Theologie unterscheiden sich in der Art und Weise, wie sie an der Durchführung der theologischen Aufgabe arbeiten. Die *positive Theologie* stellt fest, was in Bibel, Väterschriften, kirchlichen Entscheidungen, Liturgie und Praxis an geoffenbarten Wahrheiten

enthalten ist. Sie hat ihren Namen daher, daß sie die in der unmittelbaren Offenbarung gegebenen Sätze gewissermaßen aufstellt und vorlegt (ponit). Die spekulative Theologie leitet aus den unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten durch Schlußfolgerung weitere Sätze ab. Eine besondere Form der spekulativen Theologie ist die scholastische, so genannt, weil ihre Methode in den Schulen des Mittelalters zur höchsten Ausbildung kam. Sie verfährt vorwiegend dialektisch. Sie sucht den überlieferten Lehrstoff durch genauere Begriffsbestimmungen, Unterscheidungen, Schlußfolgerungen, Abwehr von Einwürfen nach Möglichkeit sicherzustellen und dem Verständnisse zu erschließen. — Zwischen der positiven und der spekulativen Theologie besteht kein wesentlicher Unterschied. Denn ihre ersten Grundsätze, ihr Subjekt und Objekt sind dieselben, und wie die positive Theologie in ihrer Beweisführung nie von der Beobachtung dialektischer Regeln absehen kann und will, so läßt auch die spekulative Theologie nie den positiven Beweis ganz außer acht.

a) Die Notwendigkeit der positiven Theologie ergibt sich von selbst aus ihrer Aufgabe. Namentlich muß eine gründliche positive Theologie einer falschen und mißbräuchlichen Auslegung der zahlreichen schwierigen und dunklen Stellen im Offenbarungsworte entgegenwirken. Vgl. 2 Petr. 3, 16; Augustinus In Ioh. tract. 18, 1; De doctr. christ. II, 9, 14; De Gen. c. Manich. I, 1, 2.

b) Die spekulative Theologie ist ebenfalls notwendig, weil sie in ihrer Substanz mit der positiven eins ist. Insofern sie nach der strengen Schulmethode betrieben wird, kann sie allerdings nicht unbedingt notwendig sein, da die ältere Kirche diese Methode nicht kannte. Aber auch sie ist von höchstem Nutzen. Dies hat das allgemeine Konzil von Vienne 1311 (Denz. 483) dadurch anerkannt, daß es bei einer Glaubensentscheidung ausdrücklich auf deren Übereinstimmung mit der Theologie der doctores moderni hinwies. Auch die Päpste haben wieder und wieder die scholastische Theologie wegen ihres großen Nutzens empfohlen und gefördert (Denz. 1652. 1680. 1713). Es ist auch unschwer zu erkennen, daß die großen Vorteile, die nach dem Ausspruche des h. Augustinus (S. 7) dem Glauben aus der Theologie erwachsen, auch der spekulativen Theologie in hohem Maße zu verdanken sind.

Damit die theologische Wissenschaft ihre Aufgabe möglichst vollkommen durchführen kann, ist demnach eine geeignete Verbindung der positiven und spekulativen Methode erforderlich. Pius X spricht die Mahnung aus: Maior profecto quam antehac positivae theologiae ratio est habenda; id tamen sic fiat, ut nihil scholastica detrimenti capiat (Enzykl. Pascendi 1907). Sehr beherzigenswert ist auch, was der h. Thomas über den Wert beider Methoden schreibt: Quaedam disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum

est auctoritatibus, quas recipiunt illi, cum quibus disputatur ... Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit; et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire, quomodo sit verum quod dicitur. Alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor, quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet (Quodlib. 4, 18).

Billuart I 4 ff.; Gonet I 52 ff.; Heinrich I^2 21 ff. 44 ff.; Pesch I^5 3 ff.; v. Schaezler 16 ff.; Scheeben I 383 ff.; F. Cavallera, La théologie positive: Bulletin de litt. eccl. 1925, 20 ff.; M. D. Chenu, La théologie comme science au XIIIe siècle: Arch. d'hist. doctrinale et litt. du moyen-âge 1927, 31 ff.; C. Feckes, Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert d. Gr.: Zeitschr. für kath. Theol. 1930, 1 ff.; B. Geyer, Der Begriff der scholastischen Theologie: Festgabe A. Dyroff. Bonn 1926, 112 ff.; M. Grabmann, De theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum M. et S. Thomam: Angelicum 1937, 39 ff.; Ders., De quaestione: Utrum theologia sit scientia speculativa an practica a B. Alberto M. et S. Thoma pertractata: Atti della Settimana Albertina (Roma 1931) 107 ff.; E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. Münster 1912; S. M. Lozano, Naturaleza de la sagrada teologia: Ciencia Tomista 1924, 204 ff.; 1925, 26 ff.; M. M. Philipon, La théologie science suprême de la vie humaine: R. Thomiste 1935, 387 ff.; B. Poschmann, Der Wissenschaftscharakter der kath. Theologie. Breslau 1932; A. Stolz, Positive und spekulative Theologie: D. Thomas Fr. 1934, 327 ff.; G. Tredici, Teologia positiva e teologia scolastica: Scuola catt. 1924, 249 ff. 329 ff.; B. Baudoux, Philosophia „ancilla theologiae": Antonianum 1937, 293 ff.

§ 3.

Einheit und Gliederung der Theologie.

I. Die Theologie ist eine einzige Wissenschaft.

Für die Einheit der Theologie ist die Einheit des obiectum formale quo maßgebend. Das obiectum formale quo der Theologie ist die mittelbare oder virtuelle göttliche Offenbarung, von deren Licht alle Wahrheiten, die die Theologie behandelt, beleuchtet werden (1 q. 1 a. 3). Zwar handelt die Theologie nicht nur von Gott, sondern auch von den geschaffenen Dingen. Aber dies hindert nicht die Einheit der Theologie, weil sie zuerst und hauptsächlich Gott, alles andere hingegen nur in der Beziehung zu ihm als dem Urgrunde und Endziele betrachtet (ad 1). So ist die Theologie velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una simplex omnium (ad 2).

II. Diese Einheit schließt eine vielfache Gliederung der Theologie nicht aus und es hat eine solche stets gegeben.

Man unterscheidet drei Hauptzweige der theologischen Wissenschaft. Der erste ist die Dogmatik nebst der Fundamentaltheologie (Apologetik und Traktat De locis theologicis). Der zweite wird durch die exegetischen und kirchengeschichtlichen Fächer gebildet, die sich beide wieder in eine Reihe von besonderen Wissenszweigen gliedern. Der dritte umschließt die Fächer der praktischen Theologie: Moral- und Pastoraltheologie sowie Kirchenrecht mit ihren Nebenfächern, an denen besonders die Pastoraltheologie reich ist.

Von vornherein gab es eine gesonderte Behandlung verschiedener Seiten der Theologie. In der Väterzeit entstanden Schriften der kirchlichen Praxis, Apologien, polemische Werke, Schrifterklärungen, geschichtliche Bücher usw. Die Darstellung der Glaubenslehre war meistens mit Apologie, Polemik, Exegese, Katechumenenunterricht verbunden. Selten wurde versucht, die Gesamtheit der Offenbarungswahrheiten systematisch zu erörtern. Der Gedanke der Einheit der Theologie kam noch nicht zur klaren Durchführung.

Hingegen war die Arbeit der mittelalterlichen Theologie vorzugsweise darauf gerichtet, die ganze Fülle der Offenbarungswahrheiten zur Einheit zusammenzuschließen. Die Sentenzenbücher und namentlich die theologischen Summen jener Zeit stellten in verschiedenartigem Aufbau die eine sacra doctrina vor Augen, die schulgemäße Entwicklung und systematische Zusammenfassung des ganzen Inhaltes der Offenbarung. Daneben aber gingen exegetische und kanonistische Werke, Bearbeitungen von Gewissensfällen u. a. einher, so daß auch in der Blütezeit der Scholastik die Gliederung der Theologie in verschiedene Zweige nicht aufhörte.

Hauptsächlich wurde seit dem Auftreten Luthers eine gründlichere Behandlung solcher Bestandteile der Theologie nötig, die in der Scholastik mehr zurückgetreten waren. Die Polemik oder Kontroverstheologie wurde in besonderem Maße ein Bedürfnis. Die patristischen und überhaupt die kirchengeschichtlichen Forschungen nahmen einen bedeutenden Umfang an. Die Exegese gelangte zu höherer Blüte. Eine Folge dieser fortschreitenden Entwicklung aber war es, daß eine Reihe von Wissenszweigen zu selbständigen Fächern der Theologie ausgestaltet wurde.

Die vorliegende Einleitung in die Dogmatik beschränkt sich im wesentlichen darauf, nach den nötigen Begriffsbestimmungen zu zeigen, woher die Dogmatik ihre Beweisgründe zu nehmen hat, so daß also der Hauptsache nach ein kurzer Traktat De locis theologicis geboten wird.

Heinrich I² 36 ff.; Scheeben I 3 ff. 393 ff.; J. Brinktrine, Zur Einteilung der Theologie: Theol. u. Glaube 1935, 569 ff.

Zweiter Abschnitt.

Die dogmatische Theologie.

Der Ausdruck „theologia dogmatica“ kam in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Aufnahme. Er bezeichnete anfänglich nur eine besondere Seite in der Behandlung der Glaubenslehren, nämlich den Nachweis, daß die Wahrheiten, die uns als Dogmen gelten, wirklich Dogmen sind. Die allseitige systematische Behandlung der Offenbarungslehre nannte man damals theologia dogmatica et scholastica. Erst allmählich, als auch die Moraltheologie als ein selbständiges Fach auftrat, hat sich der Sprachgebrauch dahin festgelegt, daß unter „Dogmatik“ die systematische Darstellung der gesamten Offenbarungswahrheiten, die unmittelbar Gott selbst und sein Wirken betreffen, zu verstehen ist.

Erstes Kapitel.

Der Gegenstand der Dogmatik.

§ 4.

Begriff und Einleitung der Dogmen.

Dogmen (von δοκεῖν, δοκεῖ μοι) sind im allgemeinen Beschlüsse jeder Art. Insbesondere bezeichnet das Wort die obersten Lehrsätze einer philosophischen Schule (z. B. Cicero Quaest. acad. II, 9), die auf das Ansehen des Lehrers hin angenommen wurden und das einigende Band der Schule bildeten; ferner staatliche Verordnungen als Ausflüsse der höchsten bürgerlichen Macht zur einheitlichen Regelung des Zusammenlebens im Staate (Apg. 17, 7; Luk. 2, 1); endlich Sätze des Glaubens oder Sittengesetze als unmittelbar göttliche Kundgebungen mit unbedingter Verbindlichkeit für alle und vollkommener einigender Kraft (Eph. 2, 15; Kol. 2, 14; Apg. 16, 4). — Auch die Kirchenväter gebrauchen das Wort in allen diesen Bedeutungen. Doch bevorzugen sie die Bedeutung: christliche Wahrheit und insbesondere Glaubenssatz (vgl. Ignatius Magn. 13, 1; Origenes C. Cels. 1, 7 f.; III, 39; Cyrill von Jerus. Cat. 4, 2 f.). Auch die kirchliche Lehrverkündung wird als Bestandteil des Begriffes bereits angedeutet (Chrysostomus In Gal. 1, 1 f.; In Phil. hom. 6, 2; Cyrill von Alex. In Ioh. II, 3). — Diese altkirchlichen Gedanken vom Dogma lebten fort (Thomas 2, 2 q. 5 a. 3; q. 11 a. 2; q. 86 a. 2). Es kam aber erst spät, nach der Scheidung von Dogmatik und Moraltheologie, zu Versuchen, den Begriff des Dogmas in der katholischen Kirche genau zu bestimmen.

I. Dogma im engeren und vollen Sinne ist eine von Gott unmittelbar geoffenbarte Wahrheit, die durch das kirchliche Lehramt klar und

ausdrücklich für alle als Gegenstand des pflichtmäßigen göttlichen und katholischen Glaubens verkündigt worden ist.

Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur (Conc. Vatic. S. 3 cp. 3). — Die Pflicht der fides divina, und zwar der fides immediate divina, besteht gegenüber allem, was Gott unmittelbar geoffenbart hat. Sie wird zur Pflicht der fides divina et catholica, wenn die Kirche in unfehlbarem Urteil eine Wahrheit als göttliche Offenbarungswahrheit zu glauben befiehlt.

Die wesentlichen Merkmale des Dogmas sind also nach dem Vatikanum die revelatio immediate divina und die propositio ecclesiae.

1. Das Dogma muß seinem Inhalte nach in einer der beiden Quellen der Offenbarung, in der Hl. Schrift oder in der apostolischen Überlieferung enthalten, m. a. W. es muß unmittelbar von Gott geoffenbart sein. Vgl. 2, 2 q. 1 a. 1; q. 2 a. 2. Diese Offenbarung kann in doppelter Weise erfolgen:

a) in bestimmten und ausdrücklichen Worten (revelatio formalis explicita), wie z. B. Gen. 1,1; Joh. 1,1; 1,14; 3,5; 1 Tim. 2,4;

b) mehr unbestimmt und einschließlich (revelatio formalis implicita), so daß die geoffenbarte Wahrheit nicht ohne weiteres Nachdenken erkannt wird. Die Wahrheit wird dann ermittelt entweder durch Zerlegung eines ausdrücklich geoffenbarten Begriffes in seine Bestandteile (durch Zerlegung des Begriffes Mensch in dem ausdrücklich geoffenbarten Satze: Christus ist Mensch, erkennt man, daß Christus einen menschlichen Leib und eine menschliche Vernunftseele besitzt), oder durch Anwendung einer geoffenbarten allgemeinen Regel (Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen) auf den Einzelfall (Maria), oder dadurch, daß eine Offenbarung über einen einzelnen Menschen (Unfehlbarkeit des Oberhauptes der Kirche) auf die durch die Erfahrung bestimmte Person (römischer Bischof) angewandt wird, oder durch eine Schlußfolgerung aus unmittelbar geoffenbarten Sätzen (hierüber vgl. S. 22).

2. Das Dogma muß von der Kirche als Offenbarungswahrheit und Gegenstand des für alle pflichtmäßigen Glaubens vorgelegt sein (propositio ecclesiae). Vgl. 2, 2 q. 5 a. 3. Um die christliche Lehre vollständig und irrtumslos zum Gemeingut aller zu machen, hat Gott der Kirche die Gabe verliehen, unter dem Beistande des Hl. Geistes den Inhalt der Offenbarung mit Unfehlbarkeit festzustellen, und das Recht, ihn in einer allgemein bindenden Weise zu verkünden.

Es ist die lehrende Kirche, die diese Vollmacht erhalten hat, mit anderen Worten das kirchliche Lehramt, als höchste Instanz gefaßt; und die propositio ist nicht bloße Bekanntgabe, sondern auch die gebieterische Forderung, die verkündigte Wahrheit zu glauben. Damit also eine unfehlbare Lehrentscheidung zustande kommt, muß die höchste Lehrautorität als solche in der Absicht, alle Gläubigen zu verpflichten, und in einer Weise, die diese Absicht klar erkennen läßt, eine Lehre endgültig und unwiderruflich festsetzen und verkündigen. Es macht nach der vatikanischen Erklärung in dieser Hinsicht keinen Unterschied, ob die propositio ecclesiae in außerordentlicher Weise durch ein sollemne iudicium geschieht, d. h. durch ein Urteil eines allgemeinen Konzils oder durch eine Kathedralentscheidung des Papstes, oder ob sie durch das magisterium ordinarium et universale, d. i. durch die gesamte regelmäßige Lehrverkündigung erfolgt. Zwar ist die zweite Form nicht so bestimmt und so greifbar wie die erste, aber an sich ist sie ihr gleichberechtigt und gleichwertig.

Treffen beide Merkmale zusammen, so ist ein eigentliches Dogma gegeben, das alle fide divina et catholica annehmen müssen; die bewußte und hartnäckige Leugnung einer solchen Glaubenslehre ist die Sünde der Häresie, die die Exkommunikation zur Folge hat. Ist hingegen bloß eines der beiden Merkmale vorhanden, so haben wir kein Dogma im eigentlichen Sinne, und der Widerspruch kann eine schwere Sünde sein, ist aber keine Häresie. Fehlt nämlich das zweite Erfordernis, die propositio ecclesiae, so tritt für die einzelne Person, falls sie auf anderem Wege, etwa durch Forschung in der Hl. Schrift oder durch eine Privatoffenbarung, zur Gewißheit gelangt ist, daß Gott eine bestimmte Lehre unmittelbar geoffenbart hat, die Pflicht der fides immediate divina ein, da Gott die Wahrheit einer solchen Lehre unmittelbar verbürgt; aber die fides divina et catholica ist nicht zu leisten. Fehlt die erste Bedingung und gibt die Kirche ein unfehlbares Urteil über eine Wahrheit, die nicht in den Quellen der Offenbarung enthalten, aber mit einer Offenbarungslehre innerlich verknüpft ist, so muß diese Wahrheit nach der gewöhnlicheren Ansicht von allen fide ecclesiastica angenommen werden, weil die unfehlbare Kirche sie feststellt, und dieser Glaube ist zugleich eine fides mediate divina, weil die Unfehlbarkeit der Kirche durch Gott verbürgt wird. Doch wurden in neuerer Zeit auch gegen diese Unterscheidung der fides ecclesiastica und fides divina von Schiffini und anderen gute Gründe vorgebracht.

II. Die Einteilung der Dogmen.

Der Einteilungsgrund kann nicht in der Offenbarung selbst liegen, als ob das eine Dogma mehr Gottes Wort wäre und stärker von Gott verbürgt würde als das andere. Der Grund für die Einteilung muß der Offenbarung äußerlich sein. Man unterscheidet:

1. dogmata in se und dogmata quoad nos, je nachdem die propositio ecclesiae noch fehlt oder schon erfolgt ist. Die dogmata in se sind nachweislich und unleugbar in den Quellen der Offenbarung unmittelbar enthalten, aber noch nicht mit hinreichender Deutlichkeit vom kirchlichen Lehramt als Glaubenssatz verkündigt. Für die dogmata quoad nos tritt außer der Offenbarung die lehrende Kirche klar und bestimmt mit ihrer Unfehlbarkeit ein. Vgl. Thomas In Rom. 14 lect. 3. — Mit dieser Einteilung fällt eine andere zusammen in dogmata materialia und dogmata formalia sowie eine dritte in dogmata revelata und dogmata revelata et proposita;

2. dogmata pura und dogmata mixta, je nach ihrem Verhältnisse zur menschlichen Vernunft. Die dogmata mixta gehören zwar zum Offenbarungsschatze, sind aber auch dem natürlichen Verstande erreichbar. Die dogmata pura sind uns ausschließlich durch die Offenbarung bekannt geworden. — Wenn ein dogma purum derartig die natürliche Fassungskraft übersteigt, daß wir auch nach erfolgter Offenbarung keinen positiven Vernunftbeweis für seine innere Möglichkeit führen können, so nennen wir es ein Glaubensgeheimnis (mysterium fidei) im strengen Sinne. Daß es Geheimnisse dieser Art gibt, hebt das Vatikanum S. 3 cp. 4 und can. 1 gegen Günther († 1863) und Frohschammer († 1893) hervor. Die Vernunft muß sich bei diesen geheimnisvollen Dogmen darauf beschränken, einen sogenannten negativen Beweis zu führen, d. h. zu zeigen, daß die Einwendungen des Unglaubens keine zwingende Kraft haben (vgl. 1 q. 1 a. 8);

3. dogmata theoretica und dogmata practica, je nachdem sie nur den Glauben verlangen und das Wahrheitsbedürfnis befriedigen oder zugleich Vorschriften des Handelns geben;

4. dogmata necessaria und dogmata non necessaria, je nachdem der ausdrückliche Glaube an sie (fides explicita) für alle zum Heile notwendig ist oder nicht. Bezüglich der nicht notwendigen Dogmen ist aber mindestens die fides implicita erforderlich, d. i. die Bereitwilligkeit, alles gläubig anzunehmen, was die Kirche als geoffenbarte Wahrheit zu glauben gebietet; und wer solche Dogmen ausdrücklich kennt, muß sie auch ausdrücklich glauben.

Von dieser Einteilung ist wesentlich verschieden die seit dem 17. Jahrhundert vielfach im Protestantismus gebräuchliche Unterscheidung der articuli fundamentales und non fundamentales. Denn hiernach soll nur die Verneinung der ersteren die Grundlagen des Glaubens und des Heils untergraben, während man die letzteren ohne Schaden für das Seelenheil einfach ablehnen könne. Man bezweckte mit dieser Unterscheidung, dem gänzlichen Zerfall der Glaubenseinheit im Protestantismus vorzubeugen und eine Einheit in gewissen Grenzen aufrechtzuerhalten. Aber bei dem Mangel einer untrüglichen Lehrgewalt und bei der Ungebundenheit der Theologie im Protestantismus ist sie praktisch wertlos; und zudem steht es mit der Bedeutung der göttlichen Offenbarung als Heilswahrheit und Heilstatsache in offenem Widerspruch, daß manche und sogar die meisten geoffenbarten Wahrheiten ohne Schaden für das Heil sollen geleugnet werden können.

Heinrich I² 567 ff.; Kuhn² 185 ff.; Scheeben I 186 ff.; A. Deneffe, Dogma. Wort und Begriff: Scholastik 1931, 381 ff. 505 ff.; E. Dublanchy, Dogmatique: Dictionnaire de théol. cath. IV (1911). 1522 ff.; Dogme: ebd. 1574 ff.; R. Garrigou-Lagrange (s. S. 1); L. de Grandmaison, Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement. Paris 1928, 275 ff.; E. Hugon, Études théologiques: le dogme etc. Paris 1907; J.-M. Parent, La notion de dogme au XIIIe s.: Études d'hist. litt. et doctr. du XIIIe s. (Paris 1932) 141/63; S. Schiffini, De virtutibus infusis. Turin 1904, 124 ff.; R. M. Schultes, De ecclesia catholica. Paris 1925, 624 ff.

§ 5.

Die Entwicklung der Dogmen.

I. Ausgeschlossen ist eine Dogmenentwicklung in dem Sinne einer substanziellen Vermehrung oder Verminderung der Offenbarungswahrheit.

1. Von seiten Gottes ist keine Ergänzung mehr zu erwarten. In Christus hat die Offenbarung Gottes an die Menschheit ihre Vollendung erreicht und ist inhaltlich unwandelbar abgeschlossen für immer. Ultima consummatio gratiae facta est per Christum (2, 2 q. 1 a. 7 ad 4). Eius doctrinae quantum ad essentialia fidei nec addere nec diminuere licet (In Sent. 3 d. 25 q. 2 a. 2 sol. 1 ad 5).

a) Dies bezeugt aufs klarste die Hl. Schrift. Die Zeit Christi ist die „Fülle der Zeit" (Gal. 4, 4). Was er gelehrt hat, soll die Kirche unter der Leitung des Hl. Geistes verkündigen, sie soll das depositum vollständig und unverfälscht bewahren (Matth. 28, 18. 20; Joh. 14, 26; 1 Tim. 6, 14. 20; 2 Tim. 1, 14; 2, 2; 3, 14).

b) Die Väter sind überzeugt, daß die Offenbarung abgeschlossen ist. Schon Didache 4, 13 und Ps.-Barnabas 19, 11 mahnen: „Bewahre was du empfangen hast, ohne etwas hinzuzusetzen oder hin-

wegzunehmen." Ignatius Magn. 13,1 schreibt: „Bestrebt euch festzustehen in den Lehren des Herrn und der Apostel." Mit Entrüstung weisen die Väter den Anspruch der Häretiker zurück, Offenbarungen zu besitzen, die über die Apostellehre hinausgehen sollten (z. B. Irenäus Adv. haer. III, 1; IV, 33, 8; Tertullian De praescr. 21—26; Basilius De fide 1; Vinzenz von Lerin Commonit. 9. 22).

2. Daß menschliche Zutaten in den Glauben eindringen und so den Offenbarungsinhalt ergänzen können, widerspricht dem innersten Wesen des Christentums. Wie könnte es eine vollkommenere Offenbarung geben, als die, die der Sohn Gottes uns gebracht hat, von wo wäre eine reichere Erleuchtung zu erwarten, als die Erleuchtung der Apostel durch den Hl. Geist? Die substanzielle Ergänzung der den Aposteln anvertrauten Offenbarung durch menschliche Gedanken zu behaupten, ist eine Herabsetzung des Gottmenschen und seines Werkes. Vatic. S. 3 cp. 4: Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi sponsae tradita fideliter custodienda et infallibiliter declaranda.

3. Ebensowenig kann und darf jemals eine Wahrheit aus der Offenbarungslehre gestrichen und unterdrückt werden, oder, was auf dasselbe hinauskommt, einen anderen, völlig neuen Sinn erhalten. Der Offenbarungsglaube ist ein göttliches Depositum, das treu zu bewahren ist (Vatic. l. c.). Die Apostel legen das höchste Gewicht auf die Feststellung, daß sie die Lehre des Glaubens den Gemeinden vollständig verkündigten, ohne ihnen etwas vorzuenthalten (Apg. 20, 18 ff.). Wer ein anderes Evangelium predigt, sei im Banne (Gal. 1, 8). Wer an der Hl. Schrift kürzt, den wird Gott aus dem Buche des Lebens tilgen (Apok. 22, 19). Entschieden betont Vinzenz von Lerin, daß der profectus fidei keine permutatio, keine transversio ex alio in aliud sein darf (Commonit. 23).

Zu verwerfen ist daher:

1. Jeder Anspruch einer Sekte, über die von den Aposteln öffentlich verkündigte und in der katholischen Kirche überlieferte Lehre hinaus andere göttliche Offenbarungen zu besitzen, sei es eine auf geheimem Wege überlieferte Geheimlehre der Apostel, deren sich manche gnostische Sekten rühmten, seien es neue Offenbarungen seitens des Parakleten (Montanisten, Manichäer, Schwarmsekten des Mittelalters, Wiedertäufer, Irwingianer), oder seitens abgeschiedener Geister (Swedenborgianer, Spiritisten), seien es angebliche Offenbarungen im Koran,

Veda, den Büchern des Buddhismus usw., die die Offenbarungen des Christentums ergänzen sollen (die heutigen Theosophen).

2. Die Annahme Günthers († 1863), daß Jesus und die Apostel nur einige wenig bestimmte Lehren verkündigt und es der Nachwelt überlassen hätten, unter Zuhilfenahme der Philosophie ein ganzes Lehrgebäude zu errichten. Menschliche Weisheit habe also die Lehrsätze im einzelnen aufgestellt, und darum bleiben diese auch von der Wissenschaft und ihrem Fortschritte abhängig. — Das Vatikanum hat diesen Versuch, die Glaubenslehre auf die Stufe eines philosophicum inventum herabzudrücken, entschieden zurückgewiesen (l. c.) und die Behauptung als häretisch verdammt, „es könne der Fall eintreten, daß den von der Kirche vorgelegten Dogmen dem wissenschaftlichen Fortschritt entsprechend ein anderer Sinn beizulegen sei als der, den die Kirche verstanden hat und versteht" (can. 3 de fide et rat.). Günthers Lehre widerspricht der Geschichte, die uns zeigt, daß bei weitem die meisten Dogmen schon in der Hl. Schrift und der ältesten Überlieferung ausdrücklich enthalten sind. Sie bringt auch die Sicherheit unseres Glaubens völlig ins Wanken, da die Dogmen, wenn sie von menschlicher Weisheit ersonnen sind, nur zeitgeschichtliche Erscheinungen von bloß bedingter Geltung sein können.

3. Der Grundgedanke der liberalen Dogmengeschichte, daß die dogmatische Entwicklung eine Entstellung des reinen Evangeliums Christi, ein Abfall von dem ursprünglichen „undogmatischen Christentum" sei; daß die christliche Religion durch Aufnahme fremder Bestandteile aus der Philosophie und den Mysterienkulten der Heiden schon bald nach dem Tode des Herrn in einer seinen Absichten widersprechenden Weise völlig verändert worden sei. Der Widerspruch dieser Aufstellungen mit dem Offenbarungsprinzip liegt auf der Hand, sie sind ein grundsätzlicher und vollständiger Bruch mit dem wahren Christentum.

4. Der Irrtum der Modernisten, die in den Dogmen nur Symbole, Bilder der Wahrheit von bloß relativem, wechselndem Werte erblicken.

Die Quellen der modernistischen Irrlehre sind der Agnostizismus und die Theorie von der vitalen Immanenz. Dem Agnostizismus huldigend leugnet sie, daß wir das Dasein Gottes aus der Schöpfung erkennen können, und stellt demgemäß in Abrede, daß wir von irgendeiner von außen an uns herantretenden natürlichen oder übernatürlichen Gottesoffenbarung Kenntnis haben. Nur aus dem Innersten des Menschen selbst, behauptet sie gemäß der Theorie von der vitalen Immanenz, ist alle Offenbarung und alle Religion zu erklären. Die erste Grundlage dafür ist das in den Tiefen der Seele, im „Unterbewußtsein" wohnende Bedürfnis nach Gott und das daraus sich entwickelnde religiöse Gefühl, in dem die Seele unmittelbar mit dem unerkennbaren Göttlichen in

Berührung tritt, Gott erlebt und von ihm ergriffen wird. Steigt nun dieses Gefühl in das Bewußtsein auf, so wird es zur „*Offenbarung*" Gottes und zugleich auch zum „*Glauben*", der also ohne ein vorhergehendes Verstandesurteil lediglich im Gefühle zustande kommt. — Diese Offenbarung und dieser Glaube sind nach dem Modernismus der Anfang und Keim jeder Religion, auch des Christentums, das aus dem religiösen Gefühle Christi mit vitaler Immanenz entstanden ist. An den „Glauben" tritt der Verstand heran, um ihn zu denken, und spricht ihn zuerst mehr instinktiv in einfachen, gemeinverständlichen Formeln, sodann nach gründlicher Gedankenarbeit in sekundären, aber gefeilteren und schärferen Sätzen aus. Werden diese abgeleiteten Sätze schließlich vom obersten kirchlichen Lehramte festgelegt, so sind sie „*Dogmen*". Die Dogmen können aber nach ihrer ganzen Entstehung *keine unumstößliche Geltung* haben. Sie sind nur *Symbole* des Glaubensinhaltes, unzulängliche Zeichen, ihr Wert reicht nur so weit, als sie dem religiösen Gefühle der Menschen entsprechen. Nun kann aber das Göttliche in unendlich vielen Formen dem Gefühle und dem Glauben erscheinen und erlebt werden; das religiöse Gefühl wechselt, macht Fortschritte, auch Rückschritte. Folglich müssen auch die Dogmen *dem gleichen Wechsel unterliegen* und einen anderen Ausdruck oder wenigstens einen anderen Sinn erhalten. Andernfalls wären sie tot und nicht vom Leben des religiösen Gefühles beseelt.

Diese Anschauungen der Modernisten treten zu der katholischen Glaubenslehre in offenen Widerspruch; es sind „Sophismen über Sophismen, bei denen alle Religion völlig zugrunde gerichtet wird" (Enzykl. Pascendi vom Jahre 1907, Denz. 2079). Mit den Entscheidungen des Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung, den Glauben, den unwandelbaren Sinn der kirchlichen Dogmen ist der Modernismus, wie Pius X in der Enzyklika Pascendi (Denz. 2071 bis 2109) ausführlich darlegt, völlig unvereinbar. Eine kurze Zusammenfassung der katholischen Lehre mit besonderer Anwendung gegen die modernistische Häresie enthält das von Pius X im Jahre 1910 angeordnete Iusiurandum contra errores modernismi (Denz. 2145).

Die Eidesformel bringt zum Ausdruck, daß wir 1. für das Dasein Gottes einen Vernunftbeweis aus den Werken der Schöpfung führen, 2. die göttliche Offenbarung, die Grundlage der christlichen Religion, durch äußere Beweisgründe, vor allem Wunder und Weissagungen, vollkommen sicherstellen können, 3. die Stiftung der Kirche und ihres Lehramtes durch den geschichtlichen Christus anerkennen müssen. Der *vierte Satz* betrifft die *dogmatische Entwicklung*: „Die von den Aposteln her durch die rechtgläubigen Väter im gleichen Sinn und immer gleichen Inhalt bis auf uns überlieferte Glaubenslehre nehme ich aufrichtig an. Daher verwerfe ich durchaus die häretische Annahme von der Entwicklung der Glaubenssätze, als gingen sie von einem Sinn in einen anderen über, der von dem früher in der Kirche geltenden verschieden ist; ebenso verdamme ich jeden Irrtum, durch welchen an Stelle des göttlichen, der Braut Christi übergebenen und von ihr zu bewahrenden Glaubensgutes eine Erfindung der Philosophie oder eine Schöpfung des menschlichen Bewußtseins gesetzt wird, die durch mensch-

liche Bemühung sich nach und nach gebildet haben und in Zukunft in unbegrenztem Fortschritt zur Vollendung kommen soll." Der *fünfte Satz* wendet sich gegen den modernistischen *Begriff vom Glauben*: „Aufs gewisseste halte ich fest und bekenne aufrichtig, daß der Glaube nicht ein blindes religiöses Gefühl ist, das aus dem Dunkel des ‚Unterbewußtseins' entspringt unter dem Druck des Herzens und der Beugung des sittlich gestalteten Willens, sondern daß er eine wahre Zustimmung des Verstandes zu der von außen durch das Hören empfangenen Wahrheit ist, durch die wir wegen der Autorität Gottes des Allwahrhaften für wahr halten, was uns von dem persönlichen Gott, unserm Schöpfer und Herrn gesagt, bezeugt und geoffenbart worden ist."

II. Es gibt eine Dogmenentwicklung in dem Sinne, daß die lehrende Kirche in der Erkenntnis und dem Verständnisse, in der Entfaltung und Anwendung sowie in dem Ausdruck der geoffenbarten Wahrheit wahrhaft fortschreitet.

Die *fides implicita* der Kirche ist ihrem Gegenstande nach von Anfang an vollendet gewesen und stets unverändert geblieben. Die *fides explicita* aber schreitet voran, und gerade darin besteht die Dogmenentwicklung, daß sich die fides explicita allmählich auf immer mehr Gegenstände ausdehnt, die bisher bloß fide implicita geglaubt wurden, oder, wie der h. Thomas sagt: Eadem fides magis exponitur (2, 2 q. 1 a. 10 ad 2).

Unser Satz richtet sich gegen die Meinung, die Glaubenserkenntnis der Kirche sei immer dieselbe gewesen und nur der sprachliche Ausdruck schreite fort. Häretisch ist die Übertreibung dieses Gedankens durch *Jansenisten* und *Altkatholiken*, die behaupten, nur das könne als Dogma gelten, was überall, immer und von allen *ausdrücklich* geglaubt worden ist.

1. Die *Kirche* selbst bezeichnet auf dem *Vatikanischen Konzil* S. 3 cp. 4 einen mächtigen Fortschritt der kirchlichen Glaubenserkenntnis als wünschenswert, indem sie sich die unten angeführten Worte des Vinzenz von Lerin zu eigen macht.

2. Die *Hl. Schrift* belehrt uns, daß die Apostel auf ihrem Konzil in Jerusalem strittige Glaubensfragen zur Entscheidung brachten (Apg. 15, 6 ff.), und daß sie, wie namentlich Paulus in seinen Briefen, Johannes im Prolog seines Evangeliums, die von Christus empfangene Lehre weiter entfalteten und in neuen den Bedürfnissen ihrer Leser angemessenen Wendungen vortrugen.

3. Ebenso lehren die *Väter*. *Clemens Alex.* macht geltend, daß die vielen Dunkelheiten in den Worten der Propheten und Christi selbst und der Reichtum der in der Hl. Schrift verborgenen Wahrheit dazu antreiben, tiefer in die Wahrheit einzudringen und sie klarer zu

erfassen (Strom. VI, 15). **Origenes** betont, daß nur ein Teil der Glaubenswahrheiten mit voller Deutlichkeit überliefert sei, ein anderer Teil „müsse erst nach Kräften in der Hl. Schrift aufgesucht und weise erforscht werden" (De princ. Praef. 3f.). **Viele Väter**, wie Dionysius von Alexandrien (bei Athanasius De synodis 41, 53), Athanasius (De sententia Dionysii 20), Gregor von Nazianz (Orat. 31, 23f.) usw., verteidigen ausdrücklich die Einführung neuer Formeln, die der Häresie gegenüber den überlieferten Glauben schärfer ausdrücken. **Augustinus** hebt hervor, daß häretische Angriffe nicht selten eine Fortentwicklung der Dogmen veranlassen. In solchen Fällen gelte von „vielen zum katholischen Glauben gehörenden Wahrheiten": et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius praedicantur, et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio (De civ. Dei XVI, 2, 1; vgl. De dono persev. 20, 53; Enarr. in Ps. 54, 22; derselbe Gedanke beim h. Thomas Opusc. c. errores Graecorum, im Prooemium). **Vinzenz von Lerin** befürwortet lebhaft die Dogmenentwicklung: Crescat igitur et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia (Commonit. 23).

4. Die **Geschichte der Kirche** bezeugt unzweifelhaft ein Wachstum im Verständnisse und in der Verkündigung des Glaubens. Wer unseren Satz bestreitet, muß das, was erst später nach und nach als kirchliche Lehre hervorgetreten ist, in die fides explicita der ältesten Kirche hineindeuten. Ohne die größten Willkürlichkeiten ist das nicht möglich.

5. **Aufgabe der Kirche** ist es, die Völker zu lehren. Sie muß daher dem Triebe nach immer klarerer und vollerer Erkenntnis entgegenkommen, Irrtümer und Zweifel durch genauere Darlegung des Sinnes der Glaubenshinterlage abwehren. Quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras doctrinas et scripturas pervertunt, ideo *necessaria* fuit temporibus procedentibus *explicatio fidei* contra insurgentes errores (2, 2 q. 1 a. 10 ad 1). Hierzu ist der Kirche der Beistand und die Leitung des Hl. Geistes verliehen worden. Man verkennt die Tragweite der kirchlichen Lehrtätigkeit und beeinträchtigt sie wesentlich, wenn man eine Entwicklung ihrer Glaubenserkenntnis verneint.

6. Die **Natur unseres Denkens** gibt uns die **psychologische Begründung** einer Dogmenentwicklung an die Hand. Nach

dem h. **Thomas** 2, 2 q. 1 a. 2 ist es die Eigenart unseres Verstandes, durch Verbinden und Teilen (componendo et dividendo) die Wahrheit zu erfassen. Auch von Gegenständen, die an sich einfach sind, haben wir nur eine komplexe Erkenntnis. Wir urteilen, ziehen Schlüsse, bilden neue Begriffe und in immer neuen Synthesen und Analysen entwickelt sich unsere Einsicht in den Gegenstand unseres Nachdenkens. Auch an den Glaubenswahrheiten betätigt sich unsere Vernunft in gleicher Weise. Denn allgemein gilt der Grundsatz des h. Thomas: Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Die menschliche Einsicht in das Offenbarungsgut macht also notwendig eine Entwicklung durch. Die Kirche schreitet voran in dem Verständnis, im Ausdruck, in der Verkündigung des depositum fidei. Vgl. De verit. q. 14 a. 12.

Die Hauptursache der Dogmenbildung ist der Hl. Geist, die Kirche ist das Werkzeug, die Offenbarung die Quelle, die theologische Wissenschaft eine Vorbereitung.

Angeregt und gefördert wird die Entwicklung vor allem durch das dem Menschen so natürliche Streben nach tieferem und vollerem Verständnisse der mitgeteilten Wahrheit, ein Streben, das der Hl. Geist durch seine Gnade zu übernatürlicher Liebe zur Wahrheit erhebt und entflammt. Daneben erweisen sich äußere Einflüsse wirksam, besonders Angriffe seitens der Häresie und des Unglaubens, Fortschritte der philosophischen Erkenntnis und der historischen Forschung, bisweilen auch gefährliche Mißverständnisse in der theologischen Wissenschaft, Unklarheiten über die Offenbarung einer bestimmten Lehre oder über ihren Sinn und die praktischen Folgerungen.

Heinrich II² 22ff.; Kuhn² 117ff. 149ff.; Pesch, Theol. Zeitfragen IV 156ff.; v. Schaezler 139ff.; Scheeben I 36ff.; B. Dörholt, Über die Entwicklung des Dogmas und den Fortschritt in der Theologie. Münster 1892; Gardeil 157ff.; J. van Ginneken, De evolutie van het dogma. Nijmegen 1926; de Grandmaison (s. § 4) 67ff.; F. Haase, Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte. Breslau 1911; A. Lépicier, De stabilitate et progressu dogmatis. 2. Aufl. Rom 1910; Ders., Θαυμαστὴ μεταμόρφωσις. Rom 1910; E. O'Doberty, Doctrinal Progress and Its Laws. Dublin 1924; A. Palmieri, Il progresso dommatico nel concetto cattolico. Florenz 1910; A. Rademacher, Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma. Köln 1914; A. Sartori, Propedeutica alla storia del dogma. Turin 1926; Schultes, Introductio 46ff.; Ders., De ecclesia catholica. Paris 1925, 637ff.; H.-D. Simonin, „Implicite" et „explicite" dans le développement du dogme: Angelicum 1937, 126ff.; Ders., La théologie thomiste de la foi et le développement du dogme: R. Thomiste 1935, 537ff.; M. M. Tuyaers, Evolution du dogme. Löwen 1917. — J. Beßmer, Philosophie und Theologie des Modernismus. Freiburg 1912; C. Carbone, De modernistarum doctrinis. Rom 1909; A. Gisler, Der Modernismus. 2. Aufl. Einsiedeln 1912; J. A. Piccirelli, De catholico dogmate universim . . . contra modernistas. Neapel 1911; J. Rivière, Le modernisme dans l'Eglise. Paris 1929.

§ 6.

Die theologischen Schlußfolgerungen und theologischen Meinungen.

I. Theologische Schlußfolgerungen (conclusiones theologicae) **sind Wahrheiten, die durch das fortschreitende, Schlüsse ziehende (diskursive) Denken aus den geoffenbarten Glaubenslehren abgeleitet werden.**

Es gibt zwei Arten solcher Schlußfolgerungen:

1. Theologische Schlußfolgerungen, deren Prämissen unmittelbar geoffenbarte Wahrheiten sind.

Inhaltlich betrachtet, müssen Folgerungen dieser Art ebenso wie ihre Prämissen als unmittelbar geoffenbart und als Gegenstand der fides immediate divina gelten. Die Tätigkeit des Denkens, das die Schlußfolgerung zieht, bringt jedoch etwas Natürlich-Menschliches in die theologische Konklusion. Die Zuverlässigkeit ihrer Ableitung aus dem Ober- und Untersatze ist nicht von Gott verbürgt. Daher ergibt sich zwar für den, der den Schluß für logisch zwingend hält, die Pflicht des unmittelbar göttlichen Glaubens an den Folgesatz, nicht insofern dieser durch den Syllogismus erkannt wird, sondern insofern sein Inhalt nach begründetem subjektiven Urteil implicite zum Bereiche der unmittelbaren Offenbarung gehört. Aber die Glaubenspflicht für alle ergibt sich, wenn die Kirche selbst in einer endgültigen lehramtlichen Entscheidung eine solche Folgerung zieht und die gläubige Annahme gebietet. Dadurch bezeugt sie kraft ihrer Unfehlbarkeit, daß der Folgesatz implicite ein Bestandteil der unmittelbaren Offenbarung ist, und so wird dieser ein eigentliches Dogma und muß fide divina et catholica geglaubt werden.

2. Theologische Schlußfolgerungen, bei denen eine Prämisse unmittelbar von Gott geoffenbart, die andere nicht geoffenbart ist.

Weil bei diesen Folgesätzen eine Prämisse nicht in der Offenbarung enthalten ist, kann die in ihnen behauptete Wahrheit nicht als unmittelbar geoffenbart gelten und hat keinen Anspruch auf den unmittelbar göttlichen Glauben. Sie ist aber mittelbar oder virtuell geoffenbart, weil ein Prinzip, aus dem wir sie erkennen, durch die Offenbarung dargeboten wird.

Die Zustimmung, die einer logisch einwandfreien Konklusion dieser Art gebührt, ist nicht rein natürlich, sondern eine Zustimmung höherer Art. Man pflegt sie assensus theologicus zu nennen, weil ihr Gegenstand im Lichte der mittelbaren und virtuellen Offenbarung (auch lumen theologicum genannt) erfaßt wird.

Weil nun aber diese Konklusionen mittelbar zu dem Offenbarungsinhalte gehören, so hat das kirchliche Lehramt die Vollmacht, sie mit Unfehlbarkeit abzuleiten und ihre Anerkennung allgemein zur Pflicht zu machen. Man nennt die in solchem Falle notwendige Zustimmung fides ecclesiastica oder mediate divina. Dieser Glaube unterscheidet sich von der einem eigentlichen Dogma geschuldeten fides immediate divina dadurch, daß er unmittelbar die auf dem Beistande des Hl. Geistes beruhende Unfehlbarkeit der Kirche und nur mittelbar das Zeugnis Gottes zum Glaubensgrunde hat. Vgl. S. 13.

II. Theologische Meinungen (opiniones theologicae) sind solche Ansichten über Glaubensfragen, die Gegenstand der freien Beurteilung sind, weil sie weder klar und ausdrücklich in Schrift und Tradition enthalten, noch durch das kirchliche Lehramt oder durch die übereinstimmende Lehre aller Theologen als sicher verbürgt sind.

Ihr Wert und ihr Recht richten sich

1. nach den Gründen, auf die sie sich stützen und die eine geringere oder größere Wahrscheinlichkeit oder auch eine volle wissenschaftliche Gewißheit bewirken können;

2. nach der Stellungnahme der Kirche, die eine theologische Meinung entweder begünstigen oder bloß dulden kann.

Billuart I 38 ff.; Heinrich II² 544 ff. 736 ff.; Scheeben I 377 ff.; R. M. Schultes, De definibilitate conclusionum theologicarum: Ciencia Tomista 1921, 305 ff.; Ders., Circa dogmatum homogeneam evolutionem: Divus Thomas (Plac.) 1925, 83 ff.; F. Marín-Sola, L'évolution homogène du dogme catholique. 2 Bde. 2. Aufl. Freiburg (Schw.) 1924; A. Anwander, Homogene Entwicklung der veritas catholica: Theol. Quartalschrift 1937, 78 ff.

Zweites Kapitel.

Die Quellen der Dogmatik.

§ 7.

Die Quellen der Dogmatik im allgemeinen.

Quellen (loci oder fontes) einer Wissenschaft sind die Sitze oder Fundstellen der Wahrheit, denen sie ihre Beweisgründe entnimmt. Eigentliche Quellen (loci proprii) der Dogmatik sind nur solche, in denen wir Offenbarungswahrheiten finden. Denn die Dogmatik ist Glaubenswissenschaft, sie leitet ihren Gegenstand aus Wahrheiten des Glaubens ab. Ihre eigentlichen Quellen sind daher loci ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina (1 q. 1 a. 8 ad 2).

Unter den zehn loci theologici, die Melchior Canus aufführt, sind sieben eigentliche Quellen (loci proprii) und drei beigefügte (loci ascriptitii). Die ersteren sind die übernatürlichen Autoritäten: Hl. Schrift, Überlieferung, katholische Kirche, allgemeine Konzilien, Päpste, Väter und Theologen, die letzteren die natürliche Vernunft, Philosophen und Geschichte. Jede der eigentlichen Quellen genügt schon durch sich selbst zu einem sicheren theologischen Beweise. Den beigefügten Quellen kommt keine strenge Beweiskraft in der Theologie zu. Naturale lumen mentis humanae est insufficiens ad manifestationem eorum, quae per fidem manifestantur (Thomas In lib. Boëthii de Trin. q. 2 a. 3). Doctrina philosophorum non est utendum quasi principali, ut scilicet propter eam credatur fidei; non tamen removetur, quia ea possint uti sacri doctores quasi secundaria (ad 1). Vgl. § 21.

Wir werden im folgenden von den eigentlichen Quellen der Dogmatik handeln, indem wir sie auf drei: Schrift, Überlieferung und Lehramt der Kirche zurückführen.

1. Die Hl. Schrift und die mündliche apostolische Überlieferung sind die beiden Quellen, in denen die gesamte Offenbarung enthalten ist.

Christus hat die Hl. Schrift des Alten Testamentes den Aposteln als ein schon fertig vorliegendes, Gottes Wort enthaltendes Werk des Hl. Geistes übergeben. Dazu kamen neue, von der christlichen Offenbarung handelnde Bücher, die die Apostel oder ihre Schüler unter Eingebung des Hl. Geistes verfaßten und die deshalb ebenso im wahren und eigentlichen Sinne das Werk Gottes waren. Alle diese Schriften, die alten und die neuen, haben die Apostel der Kirche anvertraut, indem sie sich für deren göttlichen Ursprung verbürgten. Hauptsächlich aber haben sie die von Christus und seinem Hl. Geiste empfangene Wahrheit mündlich verkündigt, und auch dieses mündliche Zeugnis haben sie bei der Kirche hinterlegt, damit es in ihr für alle Zeiten fortlebe. Darum finden wir das apostolische Depositum (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 14), den Vollinhalt der göttlichen Offenbarung, in diesen zwei Quellen, in der Hl. Schrift und in der mündlichen apostolischen Überlieferung (vgl. S. 15 f.). Beide bieten, soviel an ihnen liegt, die göttliche Wahrheit unfehlbar dar.

2. Die in Schrift und Tradition enthaltenen geoffenbarten Wahrheiten werden uns durch das Lehramt der Kirche unfehlbar vorgelegt.

Zur steten Erhaltung, Bezeugung, Erklärung und Überlieferung des der Kirche anvertrauten apostolischen Glaubensgutes hat Christus in der Kirche ein lebendiges Lehramt gestiftet und es mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausgestattet. Zu jeder Zeit können und sollen die Inhaber der Lehrgewalt, nämlich der Papst und die Bischöfe in Unterordnung unter den Papst, das apostolische Depositum den Gläubigen autoritativ vorlegen. Die Lehrtätigkeit der Kirche ist also

einerseits die ununterbrochene Weitergabe des mündlichen Zeugnisses der Apostel, andererseits ist sie auch für die h. Schriften, die sie uns beständig vorlegt, die fortwährende Bezeugung und Gewährleistung ihrer Echtheit und Unverfälschtheit und die Erklärung ihres wahren Sinnes. Darum ist die kirchliche Lehrverkündigung wie für die Gläubigen so auch für die dogmatische Wissenschaft eine dritte Quelle, aus der sie mit aller Zuversicht die Offenbarungswahrheit schöpfen können.

Canus lib. I cap. 1—3; Scheeben I 102 ff.; A. Gardeil, La notion du lieu théologique. Paris 1908; A. Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. München 1925.

I. Die Heilige Schrift.

§ 8.

Die Tatsache der Inspiration.

Die Hl. Schrift (Scriptura Sacra, Litterae Sacrae, Biblia Sacra) ist ihrem Wesen nach das geschriebene Wort Gottes. Mit dem Namen „die Schrift" oder „die Hl. Schrift" bezeichnete man zur Zeit Christi eine allgemein im Judentum angenommene Sammlung von Büchern, denen göttliches Ansehen beigelegt wurde. Christus bedient sich ihrer als eines unwiderleglichen Zeugnisses über seine eigene Person, Joh. 5, 39: Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere; et illae sunt, quae testimonium perhibent de me. Er stellt dieses Zeugnis unmittelbar neben das des Vaters, V. 34 ff. Auch sonst beruft er sich wiederholt auf „die Schriften", um die ungläubigen Juden zu überführen oder um die Jünger über die auf ihn und sein Reich bezüglichen Weissagungen, die notwendig in Erfüllung gehen mußten, zu belehren, z. B. Matth. 21, 42 f.; 26, 24. 31. 54; Luk. 16, 17; 24, 25 ff.; Joh. 10, 34 f. — Den Aposteln gilt es als ein vollgültiger Wahrheitsbeweis, wenn etwas „geschrieben steht" oder wenn es „die Schrift sagt". Auch die reiche Typik, die sie in den h. Schriften finden, lehrt, daß sie ihnen göttliches Ansehen zuerkennen (1 q. 1 a. 10).

Das Wort inspirare wird von der Hl. Schrift und der Kirche von göttlichem Einflusse auf das Innere des Menschen gebraucht. Natürliche Belebung (Gen. 2, 7; Apg. 17, 25) und übernatürlicher Antrieb (Sir. 4, 12; Trid. S. 6 cp. 5) werden Inspiration genannt. Vorzugsweise wird der Ausdruck auf solche übernatürliche Bewegungen angewandt, die einen Menschen antreiben, nach dem Willen Gottes anderen etwas mitzuteilen. Geschieht dies mündlich, so sprechen wir von prophetischer Inspiration; geschieht es schriftlich, von Schriftinspiration. Als Tätigkeit Gottes ist die Schriftinspiration aktiv, sie ist passiv in dem Schriftsteller, terminativ in dem inspirierten Buche.

Es gibt eine Schriftinspiration in dem Sinne, daß die Bücher des Alten und des Neuen Testamentes unter Eingebung des Hl. Geistes geschrieben Gott zum Urheber haben. De fide.

1. Die Lehre der Kirche.

Die vom Naturalismus und Rationalismus in ihren verschiedenen Gestaltungen geleugnete Tatsache der Inspiration ist eine wiederholt von der Kirche verkündigte Glaubenswahrheit. Das Konzil von Florenz nennt in dem Dekrete für die Jakobiten Gott den Urheber (auctor) der Hl. Schriften beider Testamente, quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt (Denz. 706). Das Tridentinum erklärt gleichfalls, daß es alle Bücher beider Testamente mit gleicher Verehrung annehme, weil Gott ihr Urheber sei (cum utriusque unus Deus sit auctor) (S. 4, Denz. 783). Ähnlich spricht das Vatikanum: Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem (S. 3 cp. 2). Das Konzil verhängt zudem im can. 4 de revel. das Anathem über die Leugner der Inspiration dieser Bücher. Pius X hat diese kirchliche Lehre gegen den Spott der Modernisten in Schutz genommen (Denz. 2009).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift legt von der Inspiration heiliger Bücher Zeugnis ab, ohne freilich die Inspiration aller im Kanon der Hl. Schrift zusammengefaßten Bücher zu bezeugen.

α) Das Selbstzeugnis des Alten Testamentes.

Moses berichtet wiederholt, von Gott den Auftrag erhalten zu haben, bestimmte göttliche Mitteilungen niederzuschreiben (Ex. 17, 14; 34, 27; Deut. 31, 19). Ebenso Isaias (8, 1; 30, 8; vgl. 34, 16), Jeremias (30, 2; 36, 1 ff.), Daniel (12, 4), Habakuk (2, 2). — Ferner wird mehreren Schriftstellern des Alten Bundes der Ehrenname Seher, Prophet beigelegt und nach Sir. 44, 3. 5; 46, 1. 16 usw. erscheint er auf alle heiligen Verfasser ausgedehnt. Dieser Name besagt aber im Alten Testament ein Reden oder Schreiben unter der unmittelbaren übernatürlichen Eingebung des Hl. Geistes.

β) Das Zeugnis des Neuen Testamentes über das Alte.

Christus und die Apostel führen die Hl. Schrift nicht bloß irgendwie auf Gott als ihren Urheber zurück, sondern gerade insofern sie geschrieben ist, rührt sie von Gott her. Mehrfach kehrt nämlich die Wendung wieder, Gott habe durch das geschriebene Wort gesprochen, der Hl. Geist habe in der Hl. Schrift geredet u. dgl. (Matth. 22, 31; Joh. 5, 45 f.; Apg. 1, 16; Röm. 1, 2; 3, 2 usw.); und dabei werden mit der Formel „Gott spricht" nicht nur Sätze angeführt, die Gott im Alten Testament in eigener Person gesprochen hat, sondern auch solche,

die von anderen über Gott ausgesagt worden sind (Hebr. 1, 7 f.; 4, 4; 7, 21; 10, 30). Ja Paulus führt die Schrift geradezu wie Gott persönlich redend ein: Providens autem Scriptura . . . praenuntiavit etc. (Gal. 3, 8).

Auch ausdrücklich bezeugt das Neue Testament die Inspiration, und zwar sowohl die der Bücher als auch die der Schriftsteller. Bezugnehmend auf die Hl. Schriften, die Timotheus von Jugend an gelernt hat, nennt Paulus die Bücher von Gott inspiriert: Omnis Scriptura divinitus inspirata (θεόπνευστος) utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia (2 Tim. 3, 16). Petrus spricht von der Inspiration der Schriftsteller: Non voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι) (2 Petr. 1, 21). Also die Schriftsteller haben die Weissagungen nicht von sich aus vorgebracht und aufgeschrieben, sondern sie haben es „auf Antrieb des Hl. Geistes" getan und so „von Gott aus" geredet.

γ) Das Selbstzeugnis des Neuen Testamentes.

Johannes erklärt, daß er seine Apokalypse auf göttlichen Befehl schreibe (Apok. 1, 10 f. 19 usw.; 14, 13; 19, 9), und nennt sein Buch eine Prophezie (22, 9 f.). Petrus stellt Briefe des Paulus „den übrigen Schriften" gleich: In quibus (scil. Pauli epistolis) sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas (ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς), ad suam ipsorum perditionem (2 Petr. 3, 16); nach dem Zusammenhange sind die ceterae Scripturae Schriften von höchstem Ansehen; es ist wohl ausschließlich an die Hl. Schriften zu denken.

b) Die Überlieferung ergänzt die biblische Lehre, indem sie klar und bestimmt für die Inspiration der ganzen Hl. Schrift eintritt.

α) Nach der Lehre der Väter sind die Hl. Schriften von Gott gesprochen oder geschrieben worden. Clemens von Rom: Sie sind „durch den Hl. Geist" (διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, 1 Cor. 45, 2). Irenäus: Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae (Adv. haer. II, 28, 2). Nach Origenes ist es ein Gegenstand der öffentlichen kirchlichen Verkündigung, daß „die Hl. Schriften durch den Hl. Geist geschrieben sind" (De princ. Praef. 8). Sie sind nach Augustinus venerabilis stilus Spiritus Sancti, quoddam chirographum Dei, „ein Brief, der von unserer himmlischen Heimat zu uns gekommen ist" (Confess. VII, 21, 27; Enarr. in Ps. 144, 17; in Ps. 90 sermo 2, 1).

β) Diesen göttlichen Ursprung der Hl. Schrift bestimmen die Väter weiter dahin, daß Gott ihr Haupturheber, der menschliche Verfasser nur sein Werkzeug sei. Theophilus von Antiochien schreibt: „So spricht Moses oder vielmehr der Logos Gottes durch ihn wie durch ein Instrument“ (Ad Autol. II, 10). Ähnlich Athenagoras Suppl. 7, 9; Clemens Alex. Strom. VI, 18, 168; die ps.-justinische Cohortatio ad Graecos 8. Hieronymus versichert: Alles was die heiligen Schriftsteller sagen, „sind Worte des Herrn und nicht die ihrigen, und was er durch ihren Mund sagt, hat der Herr wie durch ein Werkzeug gesprochen“ (Tract. de Ps. 88). Nach Augustinus sind die Evangelisten gewissermaßen die Hände Christi; es sei nicht anders, als ob man die Hand, die er am eigenen Leibe trug, schreiben sähe (De cons. evang. I, 35, 54). Gregor d. Gr. vergleicht den menschlichen Verfasser einer Hl. Schrift mit einer Feder, deren sich der Hl. Geist bedient; denn dieser sei es in Wahrheit, der schreibe, indem er zu schreiben befehle, er sei es, der schreibe, indem er in dieser Arbeit der Inspirierende (inspirator) sei (Moralia Praef. 1, 2).

γ) Die Väter bezeichnen diese Einwirkung Gottes ausdrücklich als Inspiration. Origenes sagt von der *θεόπνευστος γραφή*, daß sie durch die höchste Sorgfalt des Hl. Geistes bis zum einzelnen Buchstaben von der Weisheit Gottes erfüllt sei; alles, was durch „Einhauchung des Hl. Geistes“ niedergeschrieben sei, gewissermaßen jeder Buchstabe, trage die Spuren dieser übermenschlichen Weisheit (In Ps. tom. 1, 4; vgl. De princ. IV, 1, 6; 2, 1). Gregor von Nyssa: „Was immer die göttliche Schrift sagt, sind Worte des Hl. Geistes . . . Durch die Kraft des Geistes werden diejenigen unter den Heiligen inspiriert, die ‚von Gott getrieben‘ werden (*οἱ θεοφορούμενοι*), und deswegen heißt jede Schrift von Gott inspiriert, weil sie eine Lehre der göttlichen Einhauchung ist“ (C. Eunom. lib. III tom. 5 n. 13. 15 ed. Jaeger 2, 155 f. = lib. VII Migne 45, 744 CD; vgl. Justinus Apol. I, 36; Hilarius Tract. in Ps. 64, 3; Ambrosius De Spiritu S. III, 16, 112; Gregor d. Gr. l. c.).

Heinrich I² 709 ff.; v. Schaezler 70 ff.; Scheeben I 109 ff.; I. V. Bainvel, De Scriptura Sacra. Paris 1910; L. Billot, De inspiratione S. Scripturae. 2. Aufl. Rom 1906; C. van den Borne, Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione: Antonianum 1926, 309 ff.; A. Cellini, Propaedeutica biblica. Vol. II: De theopneustia. Rom 1909; P. Dausch, Die Inspiration des N. T. Münster 1912; E. Dorsch, De inspiratione S. Scripturae. 2. Aufl. Innsbruck 1927; I. B. Franzelin, De divina Traditione et Scriptura. 3. Aufl. Rom 1882, 316 ff.; S. Haidacher, Die Lehre des h. Joh. Chrysostomus über die Schriftinspiration. Salzburg 1897; H. Höpfl, Tractatus de inspiratione S. Scripturae. 2. Aufl. Rom 1929; E. Mangenot, Inspiration de l'Ecriture: Dictionnaire de théol. cath. VII (1922) 2068 ff.; G. M. Perrella, Ispirazione profetica o ispirazione scritturale: D. Thomas (Pl.) 1933, 121 ff.; Chr. Pesch, De inspiratione S. Scripturae. Freiburg 1906; Supplementum dazu 1926; W. S. Reilly, L'inspiration de l'A. T. chez S. Irénée: R. biblique 1917, 489 ff.; L. de San, De divina Traditione et de Scriptura. Brügge 1903; L. Schade, Die Inspirationslehre des h. Hieronymus. Freiburg 1910; S. Schiffini, Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata. Turin 1905; R.-M. Schultes, De ecclesia catholica. Paris 1925, 513 ff.; I. M. Vosté, De divina inspiratione et veritate S. Scripturae. 2. Aufl. Rom 1932; S. M. Zarb, S. Thomas et l'inspiration biblique: R. Thomiste 1936, 367 ff.; A. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes. Freiburg 1902.

§ 9.

Das Wesen der Inspiration.

A. Zurückweisung irriger Auffassungen.

I. Die Inspiration ist kein bloßer Antrieb von der Art, wie religiöse Menschen sich gedrängt fühlen, außergewöhnliche religiöse Erfahrungen in Wort oder Schrift auszudrücken.

Diese grundfalsche Erklärung ist die der Modernisten. Wie bei ihnen die Entstehung des Glaubens und die Offenbarung rein natürliche Vorgänge sind (oben S. 17 f.), so auch die Inspiration. Von der Inspiration im katholischen Sinne hat sie nur noch den Namen. Sie steht mit dichterischer „Inspiration“ auf einer Stufe. Wenn die Modernisten sie auf Gott zurückführen, so lassen sie ihn nur durch die natürliche vitale Immanenz wirken. Gott kann daher nur mißbräuchlich der „Verfasser“ der „inspirierten“ Schrift genannt werden. Vgl. das Dekret Lamentabili und die Enzyklika Pascendi (Denz. 2010 f. 2090). Viele neuere Protestanten haben denselben Begriff von der Inspiration und nennen sie die „persönliche“, weil sie in der Person entsteht und vermittelst des Buches von Person zu Person wirkt.

II. Die Inspiration besteht nicht darin, daß eine Schrift nachträglich vom Hl. Geiste für irrtumslos erklärt oder von der Kirche in den Kanon der Hl. Schriften aufgenommen wird (inspiratio subsequens).

Lessius verfocht die Möglichkeit, daß der Hl. Geist ein ohne seinen Beistand verfaßtes Buch nachträglich für irrtumslos erkläre und dieses dadurch zur Hl. Schrift werde (efficitur Scriptura Sacra). So auch J. Bonfrère 1625 und R. Simon 1689. D. B. Haneberg 1863 vertrat die Meinung, daß die Geschichtserzählungen der Bibel wirklich nur eine inspiratio subsequens durch nachträgliche Approbation erhalten hätten. In dem letzteren Sinne hat das Vatikanum die Lehre von der inspiratio subsequens verworfen (S. 3 cp. 2, Denz. 1787). Mit Recht. Eine nachträgliche Inspiration ist eine contradictio

in adiecto; denn Schriftinspiration ist ihrem nächsten Begriffe nach eine Einwirkung zu dem Zwecke, eine Schrift hervorzubringen, sie muß also der Abfassung vorangehen. Die Aufnahme in den Kanon, auf die Haneberg besonders Gewicht legte, macht das Buch nicht inspiriert, sondern das Buch wird aufgenommen, weil es inspiriert ist. Der Grundfehler der genannten Autoren ist aber, daß sie den eigentlichen Sinn der Inspiration, die göttliche Urheberschaft an den Hl. Schriften, aufgeben und sich mit göttlicher Gutheißung der Schriften begnügen.

III. Die Inspiration ist kein bloßer Beistand Gottes, der jeden Irrtum des menschlichen Verfassers verhütet (inspiratio concomitans).

Diese falsche Ansicht, die von L. E. du Pin 1701, A. Calmet um 1715, M. J. Jahn 1814 vertreten wurde, ist ebenfalls vom Vatikanischen Konzil a. a. O. verworfen worden. Sie wird dem Dogma, daß die Hl. Schrift Gott zum Urheber habe, nicht gerecht. Denn sie setzt voraus, daß der menschliche Schriftsteller ohne übernatürlichen göttlichen Antrieb ganz selbständig arbeitet und nur einen negativen, Irrtum abwehrenden Beistand Gottes erfährt, der zudem nicht vorausgeht, sondern die menschliche Arbeit nur begleitet. Die so entstandene Schrift ist allerdings unfehlbar, aber nicht inspiriert.

B. Die der kirchlichen Lehre entsprechende Auffassung.

Die Inspiration ist eine übernatürliche, charismatische Einwirkung Gottes auf Phantasie, Verstand und Willen eines Menschen, die diesen anregt und bewegt, im Namen Gottes bestimmte Dinge aufzuschreiben und sie so zu schreiben, wie Gott es will.

Diese Begriffsbestimmung läßt sich aus dem S. 25 f. dargelegten Dogma ableiten, daß die Hl. Schrift durch die Inspiration des Hl. Geistes Gott zum Verfasser hat. Da auch Menschen an der Abfassung beteiligt sind, so kann das Dogma nur den Sinn haben, daß Gott der Haupturheber ist und durch Menschen als seine Organe oder Werkzeuge wirkt. Dieses Verhältnis zwischen dem inspirierenden Hl. Geiste und dem inspirierten Schriftsteller wurde schon von den Vätern erkannt (s. S. 28). Der h. Thomas faßt es in die Worte: Auctor principalis Scripturae est Spiritus Sanctus . . ., homo fuit auctor instrumentalis (Quodl. 7 a. 14 ad 5). Oder: (Istius Scripturae) Spiritus Sanctus est auctor, homo vero instrumentum (a. 16). Derselben Bezeichnungen bedient sich Leo XIII in der Enzyklika Providentissimus. — Aus dieser Lehre ist das Wesen der Inspiration zu erschließen.

Haupturheber ist nach der Darlegung des h. Thomas, wer „durch die Kraft seiner Form wirkt, der die Wirkung assimiliert wird“

(3 q. 62 a. 1). Die Wirkung der Inspiration, die Hl. Schrift, wird also der göttlichen Kraft ihres Haupturhebers ähnlich gemacht. Da Gott sich aber dazu der Menschen als werkzeuglicher Ursachen bedient, so muß die göttliche Kraft in den Werkzeugen wirksam sein und durch sie auf die Wirkung, die Hl. Schrift, übergeleitet werden, damit sie Gott ähnlich wird. — Eine werkzeugliche Ursache hingegen wirkt nach Thomas „nicht durch die Kraft ihrer eigenen Form, sondern nur durch die Bewegung, durch die sie von der Hauptursache bewegt wird“ (ibid.). Die Einwirkung der Hauptursache setzt also die Kraft des Werkzeuges unter Mitteilung höherer Kraft vorübergehend in Bewegung und dauert so lange, bis die Wirkung vollendet ist. Die Schriftinspiration ist daher eine Mitteilung göttlicher Kraft, die dem menschlichen Verfasser zuteil wird und ihn so lange bewegt, bis die von Gott gewollte Wirkung gesetzt ist, also bis die Ähnlichkeit der göttlichen Kraft, des göttlichen Gedankens, in einer Schrift vollständig ausgeprägt ist.

Diese Bewegung ist

1. übernatürlich, weil die Wirkung übernatürlich ist.

2. Sie ist charismatisch, da sie nicht zur eigenen Heiligung der Schriftsteller, sondern zugunsten der ganzen Kirche verliehen wird; die Hl. Schrift soll der Kirche zu öffentlichem Gebrauche übergeben werden. Das Charisma der Inspiration gehört zu dem der Prophezie; denn die Prophezie im weiteren Sinne vermittelt den Menschen nicht bloß neue Offenbarungen, sondern überhaupt geistliche Wahrheiten (vgl. 1 Kor. 14, 3; Thomas 2, 2 q. 171 prol.).

3. Sie erfaßt den Verstand und den freien Willen, da das Werkzeug ein vernünftiges ist. Die Inspiration ist quaedam vis aut impressio a Deo illuminans et tangens corda (Thomas In 1 Cor. 14 lect. 6). Auch eine Einwirkung auf die Phantasie ist erforderlich, damit sich der inspirierte Verstand in menschlicher Weise betätigen kann.

a) Die Inspiration erleuchtet den Verstand. Göttliches Licht lenkt ihn auf einen bestimmten Gegenstand hin, so daß er sich in diesem Lichte das Urteil, hierüber schreiben zu müssen, bildet, und leitet ihn in der Auffassung des Gegenstandes und in der Wahl der Darstellung.

Es gehört nicht zum Begriffe der Inspiration, daß sie dem Geiste eine neue Offenbarung gewährt. Sicher sind manche geschichtliche Teile der Hl. Schrift entstanden, ohne daß der inspirierte Schriftsteller selbst einer Offenbarung teilhaftig wurde. Auch bei den Propheten ist es nicht sicher, daß sie die ihnen mitgeteilten Offenbarungen während des Schreibens erhielten. Vgl. 2, 2 q. 174 a. 2 ad 3.

b) Sie bewegt den freien Willen. Sie treibt ihn an, sich zu der Aufzeichnung der Wahrheiten, auf die Gott den Verstand hingelenkt hat, gemäß dem praktischen Urteile des Verstandes zu entschließen und den Entschluß unter der beständigen Einwirkung Gottes so auszuführen, wie Gott es will. Wenn Gott nämlich den Willen der biblischen Schriftsteller nicht wirksam bewegt hätte, nach Gottes Willen zu schreiben, so gäbe es biblische Bücher, die bloß menschlichem Willen ihren Ursprung verdankten, während doch Petrus schreibt: „Nicht durch menschliches Wollen wurde jemals eine Prophezie gebracht, sondern vom Hl. Geiste getrieben haben die heiligen Gottesmänner geredet" (2 Petr. 1, 21). Vgl. Enzyklika Providentissimus (Denz. 1952).

Daß die inspirierten Schriftsteller sich dieser außerordentlichen Bewegung und ihre übernatürlichkeit bewußt sind, scheint nicht zum Begriffe der Inspiration zu gehören (vgl. 2, 2 q. 171 a. 5). Es ist denkbar, daß der Hl. Geist auf anderem Wege die Gläubigen über die Inspiration eines Buches unterrichtet (vgl. S. 40 f.). Aber daß ein Schriftsteller die ihm zuteil werdende Inspiration nicht erkannt hat, darf nicht ohne strikten Beweis angenommen werden. Denn dies hieße behaupten, daß in solchem Falle eine Schrift für die Gläubigen Gottes Wort sei, für den Verfasser selbst aber nicht Gottes Wort gewesen sei.

Es wäre nicht unmöglich, daß die göttliche Inspiration den Menschen so überwältigte, daß er ohne Bewußtsein und ohne Freiheit mechanisch nach Gottes Willen die Feder führte. Allein für keines unserer kanonischen Bücher steht eine solche „mantische" Inspiration fest oder ist auch nur irgendwie wahrscheinlich. Nach der sententia communis behält der inspirierte Schriftsteller sein Bewußtsein und seine Freiheit. Denn Gott wirkt in seinen Geschöpfen nach deren Eigenart und zudem lassen die biblischen Bücher die individuelle Arbeitsweise ihrer Verfasser erkennen.

Franzelin 342 ff.; Heinrich I² 717 ff.; Pesch, De insp. 402 ff.; Scheeben I 113 ff.; I. M. Iácome, De natura inspirationis S. Scripturae: D. Thomas 1915, 308 ff.; 1916, 190 ff.; 1917, 45 ff. 322 ff.; M. J. Lagrange, L'inspiration et les exigences de la critique: R. biblique 1895—1897; R. Schultes, De ecclesia catholica. Paris 1925, 622 ff.; I. M. Vosté, De natura et extensione inspirationis biblicae. Rom 1924; D. Zanecchia, Divina inspiratio S. Scripturarum ad mentem S. Thomae Aq. Rom 1899; Idem, Scriptor sacer sub divina inspiratione. Rom 1903; S. M. Zarb, Num hagiographi sibi conscii fuerint charismatis divinae inspirationis: Angelicum 1934, 228 ff. — Vgl. § 8.

§ 10.

Die Ausdehnung der Inspiration.

I. Die Inspiration erstreckt sich auf „alle Bücher der Hl. Schrift mit allen ihren Teilen, wie das Konzil von Trient sie aufführt". De fide. Vatic. S. 3 can. 4 de revel.

Es ist hinzuzufügen, daß die Inspiration sich nur auf diese Bücher ausdehnt. Hat es andere inspirierte Schriften gegeben, so sind sie untergegangen. Zwar könnte Gott Bücher zum bloßen Privatgebrauche inspirieren, wie er Privatoffenbarungen geben kann. Aber das wäre eine Inspiration, die der der kanonischen Bücher nicht ebenbürtig ist; denn diese sind zum Nutzen der ganzen Kirche, zum Heile aller Gläubigen inspiriert und sollen nach Gottes Willen der Kirche zum öffentlichen Gebrauche dienen.

II. Die Inspiration erstreckt sich auf alle in der Hl. Schrift mitgeteilten Tatsachen und Gedanken. — Sententia certa gegenüber der Ansicht, die die Inspiration auf die Sachen des Glaubens und der Sitten einschränkt oder gewisse beiläufige Bemerkungen ausnimmt.

1. Kirchliches Lehramt. — Leo XIII lehrt in der Enzyklika Providentissimus: Nefas omnino fuerit, inspirationem ad aliquas tantum Sacrae Scripturae partes coangustare (Denz. 1950). Benedikt XV hebt als kirchliche, vom h. Hieronymus vertretene Lehre hervor: (Sacri scriptores) in scribendo Dei Spiritum secuti sunt, ut omnis sensus omniumque sententiarum Scripturae Deus causa princeps habendus sit (Enzykl. Spiritus Paraclitus).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Christus und die Apostel berufen sich wieder und wieder auf Texte der heiligen Bücher als auf unwiderlegliche Zeugen der göttlichen Wahrheit, und es sind keineswegs immer Sachen von großer Wichtigkeit, um die es sich dabei handelt. „Aus jedem beliebigen Teile der Schrift nimmt Jesus Lehrsprüche und Beispiele und führt sie als solche an, denen man notwendig glauben muß" (Benedikt XV a. a. O.). Die einfache Feststellung: „es steht geschrieben" genügt zum sicheren Beweise (s. oben S. 25).

b) Tradition. — Daß die Kirchenväter die Inspiration auf den ganzen Tatsachen- und Gedankeninhalt der Hl. Schrift beziehen, ergibt sich aus den S. 28 angeführten Belegen, die sich noch bedeutend vermehren ließen. Es kommt hinzu, daß die Väter nicht selten in Stellen, die nach buchstäblicher Deutung recht geringfügig sind, einen tiefen mystischen Sinn finden. Nur die Überzeugung, daß auch diese Stellen göttlichen Ursprungs sind, berechtigt sie dazu.

3. Innerer Grund. — Wenn es nichtinspirierte Texte in der Hl. Schrift gäbe, so hätte das Dogma, daß sie durch die Inspiration Gott zum Urheber hat, nicht seine volle Wahrheit. Auch wäre es unmöglich, im einzelnen festzustellen, was inspiriert ist und was nicht.

III. Die Inspiration der h. Schriften ist Wortinspiration, d. h. sie erstreckt sich auch auf die sprachliche Einkleidung, auf den Satzbau und alle einzelnen Wörter. Sententia probabilior.

Im *Rabbinismus* und *älteren Protestantismus* wird eine Wortinspiration gelehrt, bei der der inspirierte Verfasser *rein mechanisch* wie eine von Gott bewegte Maschine tätig sein soll. Diese Auffassung ist sowohl Gottes als auch seiner Offenbarungsorgane unwürdig und widerspricht der in der Hl. Schrift deutlich hervortretenden, auch von den Vätern betonten schriftstellerischen Freiheit. Z. B. unterscheidet Hieronymus, wie Papst Benedikt XV (a. a. O.) hervorhebt, „genau, was einem jeden Schriftsteller eigentümlich ist. Denn er zeigt im einzelnen, wie ein jeder in der Anordnung des Stoffes, in der Art und Weise sich auszudrücken, seine eigenen Anlagen und Kräfte anwendet."

Unser Satz wird hauptsächlich von den *Thomisten* verteidigt. Er setzt voraus, daß der biblische Verfasser unter dem Einflusse der Inspiration Bewußtsein und Freiheit behält, und behauptet, daß dessen Fähigkeiten von Gott so beeinflußt werden, daß er nicht nur die ihm von Gott eingegebenen Gedanken selbst in sich erzeugt, sondern sie auch selbst in die Worte faßt, die er nach dem Willen Gottes wählen soll. — Eine *andere Meinung*, die seit den letzten Jahrhunderten sehr zahlreiche Anhänger zählt, nimmt eine Teilung vor: die Tatsachen und Gedanken (res et sententiae) sind inspiriert, die Worte (verba materialia) nicht.

1. Das *kirchliche Lehramt* scheint die Annahme der Wortinspiration zu begünstigen. Der Ausdruck des Konzils von *Trient* S. 4 (Denz. 783), der Hl. Geist habe die h. Schriften „*diktiert*" (a Spiritu Sancto dictatae), macht dies allerdings nicht sicher, da dictare allenfalls eine weitere Bedeutung = dicere haben kann. Aber der übliche Sinn des Wortes dictare ist offenbar der Wortinspiration günstig. Der Einwurf, daß „dictatae" nur auf die traditiones, nicht auf die libri sacri bezogen werde, ist bedeutungslos, da das Konzil hier gerade die Gleichstellung beider Offenbarungsquellen lehrt. Nach dem Sinne der Konzilserklärung sind auch die h. Schriften „diktiert". — Auch *Leo XIII* scheint von der Wortinspiration zu sprechen, wenn er sagt, der Hl. Geist wäre nicht der Urheber der *ganzen* Hl. Schrift, wenn er nicht verursacht hätte, daß die menschlichen Verfasser die ihnen eingegebenen Gedanken auch „mit unfehlbarer Richtigkeit passend ausdrückten" (Enzykl. Providentissimus, Denz. 1952).

2. *Die Offenbarungsquellen.*

a) *Hl. Schrift.* — 2 Petr. 1, 21: ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι. Gerade auch das „*Sprechen*" des inspirierten Schriftstellers, das Gestalten der Worte, steht hiernach unter dem wirksamen Einflusse des Hl. Geistes.

b) *Tradition.* — An vielen Stellen sprechen sich die Väter für die Wortinspiration aus. Gewissermaßen jeder Buchstabe zeige die Spuren der göttlichen Weisheit. Selbst in einer einzigen Silbe sei ein großer Schatz zu finden. Der Hl. Geist bewege nicht nur den Geist, sondern auch die Sprachorgane der Propheten, ihr Mund sei vom Hl. Geiste in Besitz genommen. Bestimmte Worte seien nach seinem Willen gebraucht (Origenes s. S. 28; Chrysostomus In Gen. hom. 15, 1; 21, 1; Gregor von Nyssa In Cant. hom. 14 Migne P. gr. 44, 1084 C; In bapt. Christi Migne P. gr. 46, 600 B; Hieronymus Ep. 27, 1; Augustinus C. Adimant. 11; Gregor d. Gr. Moralia Praef. 1 f.). — Daß die Wörter der Hl. Schrift *nicht* inspiriert seien, wird nie ausdrücklich gesagt. Aber einige der genannten Väter haben bisweilen an der Ausdrucksweise biblischer Schriftsteller etwas auszusetzen gehabt, und das dürfte ein Zeichen sein, daß sie zu keiner ganz klaren Auffassung von der Wortinspiration gekommen sind. Die Frage war damals noch nicht ausdrücklich gestellt.

3. *Innere Gründe.*

a) Wenn ein Teil der Tätigkeit des Inspirierten, nämlich das Gestalten der Worte, nicht unter der Eingebung des Hl. Geistes zustande käme, so wäre Gott nicht für die ganze Hl. Schrift der auctor principalis; sie wäre nicht ganz ein „Handschreiben Gottes", wie Augustinus sie nennt (s. S. 27), sondern zum Teil bloßes Menschenwerk.

b) Die Ansicht, nach der nur die Tatsachen und Gedanken, nicht aber die Worte von Gott inspiriert sind, setzt voraus, daß das Denken des Schriftstellers von dem innerlichen Sprechen des Gedankens real getrennt werden könne. Aber diese Trennung ist unmöglich. Der Mensch kann nur denken, indem er dem Gedankeninhalt mittels der Phantasie eine sinnliche Einkleidung und Gestaltung gibt. Dieses innerliche Sprechen, das für das äußere Wort causa efficiens et finalis ist (De verit. q. 4 a. 1), ist nicht später als das Denken, noch geht es nebenher, sondern beides ist innerlich so verknüpft, daß es ein von der sinnlichen Gestaltung des Gedankeninhalts losgelöstes Denken nicht geben kann. Daher erscheint auch die Inspiration eines von dem Worte real getrennten Gedankens unmöglich.

Die Gegner erheben den Einwurf, in der thomistischen Erklärung sei die Inspiration nichts weiter als die physische Vorausbewegung des biblischen Schriftstellers zum Schreiben, wie bei jedem anderen Schriftsteller. — Das ist unzutreffend. Denn Gott verursacht als causa prima efficiens das Zustandekommen eines profanen Buches durch *natürliche* physische Vorausbewegung. Aber die göttliche Einwirkung auf die Abfassung der Hl. Schrift ist eine physische Vorausbewegung von *übernatürlich-charismatischer* Art, durch die das Buch im engeren und eigentlichen Sinne ein von Gott geschriebenes Buch ist.

Wird aber bei der Wortinspiration die geschöpfliche Tätigkeit nicht völlig erdrückt oder auf ein mechanisches Niederschreiben des Mitgeteilten beschränkt?

— Keineswegs. Die menschliche Tätigkeit erleidet durch die Inspiration keinerlei Beschränkung. Die Grundsätze des h. Thomas bleiben auch hier in voller Geltung: Jede göttliche Bewegung bewegt das Geschöpf so, wie es seiner Natur entspricht (1 q. 83 a. 1 ad 3), und: Jedes Werkzeug vollbringt seine werkzeugliche Tätigkeit dadurch, daß es nach seiner Eigenart wirkt (3 q. 62 a. 1 ad 2). Also Gott bewegt die inspirierten Schriftsteller ihrer Eigenart entsprechend zu ihrer Tätigkeit. Sie setzen unter dem Einflusse der Inspiration Akte des freien Willens, benutzen ihr Gedächtnis, ihre Einbildungskraft, ihren Verstand und gestalten den Wortlaut so wie es den Fähigkeiten eines jeden entspricht. Die Inspiration befähigt und bewegt sie, dies alles zur Hervorbringung eines göttlichen Werkes zu tun, dessen Abfassung ganz Gott als dem Haupturheber und ganz den geschöpflichen Schriftstellern als den Werkzeugen Gottes zuzuschreiben ist.

Die Annahme der Wortinspiration erschwert es auch nicht, die vollkommene Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift zu verteidigen. Irrtümer liegen ja nicht in den Worten, sondern in den Gedanken.

Wie ist es aber unter Voraussetzung der Wortinspiration zu erklären, daß wichtige Aussprüche, etwa die Konsekrationsworte, von verschiedenen Berichterstattern in verschiedener Fassung wiedergegeben werden? Hat Gott diese Verschiedenheit gewollt und bewirkt? — Ja, und zwar wollte er uns dadurch, wie Augustinus De consensu evang. II, 12 darlegt, die Lehre geben, daß bloße Verschiedenheiten im Ausdruck nicht ins Gewicht fallen, solange der Sinn der Worte derselbe ist.

Pesch, De insp. 440 ff.; v. Schaezler 81 ff.; E. Granelli, De inspiratione verbali S. Scripturae: D. Thomas 1902, 211 ff. 321 ff.; E. Hugon, La causalité instrumentale en théologie. Paris 1907, 34 ff.; S. Protin, La nature de l'inspiration: Revue August. 1906 I, 25 ff. — Vgl. § 8 und 9.

§ 11.

Die Wahrheit der Hl. Schrift.

I. Die Hl. Schrift ist frei von jedem Irrtum. Fidei proximum.

1. Die völlige Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift folgt, wie Leo XIII feststellt, aus dem Dogma von der Inspiration der ganzen Hl. Schrift. Divina inspiratio . . . errorem omnem tam necessario excludit et respuit, quam necessarium est, Deum, summam veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse (Enzykl. Providentissimus, Denz. 1951). Gott hat sich zwar, wie der Papst ausführt, menschlicher Schriftsteller als seiner Werkzeuge bedient, aber auch diesen konnte nichts Falsches entschlüpfen, weil der sie inspirierende Hl. Geist „sie so zum Schreiben anregte und bewegte und ihnen beim Schreiben beistand, daß sie alles das und nur das, was er wollte, sowohl im Geiste richtig erfaßten als auch es treu niederschreiben wollten und es mit unfehlbarer Richtigkeit passend ausdrückten; andernfalls wäre nicht

er selbst der Urheber der ganzen Hl. Schrift" (ib. 1952). Dieselbe Wahrheit wird in Kürze durch Pius X bekräftigt (Dekret Lamentabili, Denz. 2011) und ausführlich nach der Lehre des h. Hieronymus durch Benedikt XV dargelegt (Enzykl. Spiritus Paraclitus).

2. **Hierzu kommt das einmütige Zeugnis der Väter und Lehrer.** Als Beispiel diene, was Augustinus an Hieronymus schreibt, worin er seinen festesten Glauben ausdrückt, daß keiner der heiligen Schriftsteller einen Irrtum vorgetragen habe. Wo immer die Hl. Schrift der Wahrheit zu widerstreiten scheine, sei nach seiner Überzeugung entweder die Abschrift der Stelle schlecht oder die Übersetzung nicht treu oder sein eigenes Verständnis mangelhaft (Ep. 82, 1, 3). Zahlreiche Vätertexte s. bei Pesch, De inspiratione S. 491 f. — Der h. Thomas lehrt ebenso: Scripturae divinae a Spiritu Sancto traditae non potest subesse falsum (De pot. q. 4 a. 1). Er betont mit aller Schärfe: Haereticum est dicere, quod aliquid falsum, non solum in Evangeliis, sed etiam in quacunque canonica Scriptura inveniatur (In Ioh. 13 lectio 1, 1).

Der **Modernismus will bloß eine relative Wahrheit** der Hl. Schrift zugeben. Gott allein sei absolut wahr. Allen religiösen Formeln hingegen, auch den Behauptungen der biblischen Schriftsteller, komme bloß relative Wahrheit zu. Diese Aussagen seien nämlich unvollkommene Sinnbilder der Wahrheit. Sie stellen nur die Anschauungen dar, die man bei der Abfassung der h. Bücher hatte, aber sie entsprechen der mit der Zeit fortgeschrittenen und wesentlich veränderten Denkweise nicht mehr. — Eine solche „Relativität" der Wahrheit der Hl. Schrift ist entschieden zurückzuweisen. Zwar ist Gott allein die absolute Wahrheit in dem Sinne, daß er allein durch sich selbst der Inbegriff aller Wahrheit ist. Aber auch die Hl. Schrift ist absolut wahr, insofern alles, was sie als wahr aussagt, infolge der Inspiration die göttliche Bürgschaft der Wahrheit besitzt, so daß es innerlich und für immer unmöglich ist, daß es sich anders verhält.

Es ist jedoch zu beachten:

1. Diese durch die Inspiration verbürgte absolute Irrtumslosigkeit gilt zunächst nur von dem Urtext, wie ihn der heilige Schriftsteller niederschrieb. In die Abschriften und Übersetzungen können sich Fehler eingeschlichen haben. Jedoch verbürgt uns das unfehlbare Lehramt der Kirche, daß die lateinische Vulgata-Übersetzung in Sachen des Glaubens und der Sitten von jedem Irrtum frei ist (vgl. S. 42).

2. Da die durch die Inspiration gewährleistete Irrtumslosigkeit nur dem zukommt, was der inspirierte Verfasser hat behaupten wollen, so ergibt sich:

a) Wenn er Aussagen nichtinspirierter Menschen anführt (*citatio explicita*), ohne selbst für ihre Wahrheit einzutreten, so verbürgt die Inspiration nur die veritas citationis, nicht die veritas rei citatae.

b) Das gilt auch von stillschweigender Quellenbenutzung (*citatio implicita sive tacita*), falls eine solche vorkommt, was im einzelnen Falle nur auf triftige Gründe hin angenommen werden darf (Bibelkommission, Denz. 1979).

c) Es ist ferner möglich, aber wiederum nur auf zuverlässige Beweise hin anzunehmen (Denz. 1980), daß ein biblischer Verfasser seine Gedanken unter dem *Scheine einer geschichtlichen Erzählung* vortragen will. Alsdann kommt diesem Abschnitte nicht geschichtliche Wahrheit zu, sondern die bildliche Wahrheit einer Parabel, Allegorie u. dgl.

d) Überhaupt ist die *literarische Art* zu beachten. Die Wahrheit einer Dichtung, einer prophetischen Vision, einer Parabel, einer Geschichtserzählung ist verschieden zu beurteilen. Nur muß man alles, was der inspirierte Verfasser durch irgendeine literarische Art als wahr hinstellt, ohne Einschränkung als wahr anerkennen.

e) Der inspirierte Schriftsteller spricht öfters über *Vorgänge in der Natur* gemäß dem *Augenschein* (1 q. 70 a. 1 ad 3: ea secutus est, quae sensibiliter apparent) oder *bildlich* und in *volkstümlicher Ausdrucksweise* (Enzykl. Providentissimus, Denz. 1947). Solche Aussagen mögen der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis nicht entsprechen, sie sind trotzdem wahr, da nicht die wissenschaftliche Wahrheit, sondern die des Augenscheins wiedergegeben werden sollte. Die Verfasser mußten so schreiben, um von allen verstanden zu werden. Nach der Absicht Gottes soll die Hl. Schrift die Menschen religiös belehren und ihnen zur Erlangung des Heils helfen; die genaue Kenntnis des Wesens der sichtbaren Dinge hat aber keinen Heilswert. Spiritus Dei, qui per ipsos (scriptores sacros) loquebatur, noluit ista docere homines nulli saluti profutura (Augustinus De Gen. ad litt. II, 9, 20).

f) Bei der Aufzeichnung von *Volksüberlieferungen* oder bei *volkstümlicher Geschichtsdarstellung*, die mit runden Zahlen, ungefähren Zeitangaben, frei wiedergegebenen oder zusammengestellten Reden und ähnlichen Mitteln arbeitet, ist der Erzählung die Wahrheit nicht abzustreiten; denn um wahr zu sein, braucht sie nicht alle Nebenumstände in größter Vollständigkeit und Genauigkeit zu bieten.

II. Unter dem Buchstaben der Hl. Schrift ist eine mehrfache Wahrheit enthalten. Sententia communis.

Der h. Thomas unterscheidet den *literalen* oder *geschichtlichen* Sinn, der durch den Wortlaut selbst bezeichnet wird, und den *geistlichen* oder *typischen* Sinn, der dann vorliegt, wenn die durch den Wortlaut bezeichnete Sache wieder etwas anderes bezeichnet (1 q. 1 a. 10; In Gal. 4 lect. 7). Der geistliche Sinn wird auch *mystischer* Sinn genannt. — Der *Literalsinn* ist entweder der *eigentliche* Sinn, den die Worte in ihrer eigentlichen Bedeutung haben, oder ein *übertragener* (metaphorischer oder parabolischer) Sinn, den sie nur haben, wenn sie gemäß einer Ähnlichkeit ausgesagt werden (z. B. lachende Flur). — Der *geistliche* Sinn ist ein dreifacher: ein *allegorischer*, wenn zum Alten Testamente

Gehöriges etwas Neutestamentliches bezeichnet; ein *moralischer* (tropologischer), wenn Taten Christi oder etwas, das auf ihn hinweist, anzeigen, was wir tun sollen; ein *anagogischer*, wenn solche Taten oder Aussagen auf die ewige Glorie hinweisen (ib. und Quodlib. 7 a. 15).

1. Es ist eine *Wirkung der Inspiration*, daß die Hl. Schrift unter demselben Buchstaben einen vielfachen Sinn enthält. Dies ist die einmütige Überzeugung der *Väter*, die auch der h. *Thomas* teilt. Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat (De pot. q. 4 a. 1; vgl. 1 q. 1 a. 10; Quodlib. 7 a. 16). Hierin offenbart sich die Fruchtbarkeit des Hl. Geistes: er legt reichere Wahrheit in der Hl. Schrift nieder, als irgendein Mensch zu finden vermag (In Sent. 2 dist. 12 q. 1 a. 2 ad 7).

2. Zum *theologischen Beweise* ist an sich nur der *Wortsinn* zu verwenden (1 q. 1 a. 10 ad 1). Der *geistliche* oder *mystische Sinn* bietet für sich allein keinen Beweis. Denn weil er darin besteht, daß eine Sache Zeichen einer anderen Sache ist, mit der sie Ähnlichkeit hat, eine Sache aber mehreren anderen ähnlich sein kann, so bleibt es an sich ungewiß, für welche von ihnen man sich entscheiden muß (Quodlib. 7 a. 14 ad 4). Der geistliche Sinn ist daher nur beweiskräftig, wenn eine andere Schriftstelle in ihrem Wortsinne oder die apostolische Überlieferung ihn bestätigt.

Von dem geistlichen Sinne unterscheidet sich wesentlich der sogenannte *angewandte Sinn*, der eigentlich nicht mehr Sinn des Bibeltextes genannt werden kann. Er bedeutet, daß ein Text auf einen Gegenstand bezogen wird, den er tatsächlich nicht bezeichnet und der nur mit dem tatsächlich bezeichneten eine gewisse Ähnlichkeit hat. In der theologischen Beweisführung hat eine solche bloße Akkommodation keinen Wert.

Pesch, De insp. 489 ff.; v. *Schaezler* 90 ff.; *Vosté* (s. § 8); F. *Albanese*, La verità nella S. Scrittura. 2. Aufl. Palermo 1925; P. *Dausch*, Zum Wahrheitsproblem der Hl. Schrift: Biblische Zeitschrift 1915, 312 ff.; P. *Durand*, Inerrance biblique: Dictionnaire apologétique, 9. Heft (1913) 752 ff.; P. *Fleig*, Die hermeneutischen Grundsätze des Thomas von Aquin. Freiburg 1927; L. *Fonck*, Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift seit 25 Jahren. Innsbruck 1905; *Ders.*, Moderne Bibelfragen. Einsiedeln 1917, 1 ff.: Die Irrtumslosigkeit der Bibel; E. *Mangenot* et J. *Rivière*, Interprétation de l'Ecriture: Dict. de théol. cath. VII (1922) 2290 ff.; N. *Peters*, Der heutige Stand der biblischen Frage in unserer Kirche: Theol. u. Glaube 1927, 337 ff.; M. *Sales*, Doctrina S. Thomae de inerrantia biblica: D. Thomas (Plac.) 1924, 84 ff.; W. *Stoderl*, Das Gesetz der Wahrheit und das Prinzip des Augenscheins in der Bibel. Eger 1924; P. *Synave*, La doctrine de S. Thomas sur le sens littéraire des Ecritures: Revue biblique 1926, 40 ff.; H. *Rahner*, La doctrine des „sens spirituels" au moyen-âge: Revue d'ascét. et de mystique 1933, 263 ff.; S. *Zarb*, Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible?: Revue Thomiste 1932, 251 ff.

§ 12.

Das Verhältnis der Hl. Schrift zum kirchlichen Lehramte.

I. Es ist Sache des kirchlichen Lehramtes, die Tatsache der Inspiration mit Unfehlbarkeit zu verbürgen, und diese Bürgschaft ist für uns notwendig. Sententia communis.

Das Tridentinum bezeugt, daß die Inspiration der h. Bücher zu den Glaubenssachen zählt (S. 4, Denz. 783). Deshalb steht es der Kirche zu, mit Unfehlbarkeit festzustellen, welche Bücher inspiriert sind. — Die Notwendigkeit dieser kirchlichen Bürgschaft ergibt sich aus folgenden Gründen:

1. Die Hl. Schrift verlangt ein göttliches Zeugnis für die Inspiration. 1 Kor. 2, 11: Quae Dei sunt, nemo cognoscit nisi Spiritus Dei. Also ein bloß menschliches Zeugnis kann für die geheimnisvolle Tatsache der Inspiration keine Sicherheit gewähren. Nun gibt uns aber die Hl. Schrift selbst nur für einen Teil der biblischen Bücher dieses göttliche Zeugnis. Denn:

a) Zwar verbürgen Jesus und die Apostel die Inspiration jener alttestamentlichen Bücher, deren Sammlung damals allgemein als „die Hl. Schrift" anerkannt wurde (S. 25 f.). Aber daß diese Sammlung außer den „protokanonischen" Büchern, d. h. denen, die heute zum jüdischen Kanon gehören, auch die „deuterokanonischen" umfaßte, ist zwar höchst wahrscheinlich, wir haben aber dafür kein göttliches Zeugnis in der Hl. Schrift. Unfehlbare Sicherheit bietet dafür nur das Urteil der Kirche, das sich auf die apostolische mündliche Überlieferung stützt.

b) Im Neuen Testament haben wir nur für die Inspiration der Apokalypse das Selbstzeugnis ihres Verfassers (S. 27). Die Inspiration paulinischer Briefe wird 2 Petr. 3, 16 (S. 27) bezeugt, aber welche Briefe gemeint sind, bleibt ungewiß. Daß das Lukasevangelium inspiriert sei, wollen manche aus 1 Tim. 5, 18 erschließen, wo Paulus auf Luk. 10, 7 Bezug nehme; aber dies ist nicht zweifellos, der Apostel hat vielleicht ein bloßes Sprichwort anführen wollen. Wir sind also für ein sicheres Urteil über die Inspiration der einzelnen neutestamentlichen Bücher ebenfalls auf die Überlieferung und die Kirche angewiesen.

2. Tradition. — Die Väter lehren, daß nur die Kirche auf Grund der apostolischen Überlieferung feststellen könne, welche Bücher zur Hl. Schrift gehören. Irenäus erklärt, die Schriften seien zu lesen apud eos, qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina (Adv. haer. IV, 32, 1). Cyrill von Jerusalem mahnt die Katechumenen, „von der Kirche zu lernen, welches die Bücher des Alten Bundes und welches die des Neuen Bundes sind" (Cat. 4, 33), und „nur jene Bücher mit Eifer zu erwägen, die wir auch in der Kirche öffentlich lesen"; „die Apostel und die alten Bischöfe haben sie überliefert; als Sohn der Kirche darfst du die Gesetze nicht übertreten" (ib. 35). Augustinus bezeugt dieselbe Regel (De doctr. christ. II, 8, 12), und von ihm stammt das berühmte Wort: Ego evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas (C. epist. Manich. 5, 6).

3. Innerer Grund. — In der Hl. Schrift offenbart sich uns im Unterschiede von anderen Büchern die göttliche Wahrheit unmittelbar, also durch das ihr eigene Licht (2, 2 q. 5 a. 3; In 2 Tim. 3 lect. 3). Wir müssen nun aber, um von der Hl. Schrift als einer uns von Gott gegebenen Glaubensquelle Gebrauch machen zu können, zuerst genau wissen, wo die Hl. Schrift zu finden ist. Das ist jedoch nur in demselben göttlichen Lichte zu erkennen, durch das uns die göttliche Wahrheit aus ihr bekannt werden will. Wenn wir nur im Lichte der menschlichen Vernunft von der Inspiration eines Buches Kenntnis hätten, dann würden wir auch die göttliche Wahrheit, die sich uns in dem inspirierten Buche offenbaren will, nur in dem menschlichen Lichte kennenlernen. Also ist ein göttliches Zeugnis notwendig, und dieses kann uns in allseitig genügender Weise nur von der Kirche gewährt werden.

Unzulängliche Kriterien der Inspiration:

1. Das innere Geisteszeugnis. Nach altprotestantischer Ansicht wird die Inspiration der heiligen Bücher dem einzelnen Leser dadurch verbürgt, daß sich ihm der Hl. Geist beim Lesen innerlich bezeugt. — Allein die Offenbarung weist im Gegenteil die einzelnen an die Predigt der Apostel und ihrer Nachfolger, ohne das innere Geisteszeugnis als Glaubensgrund auch nur zu erwähnen. Außerdem müßte ein solches Zeugnis untrüglich sein und stets sich gleich bleiben. Wie hätte es also im Protestantismus zu entgegengesetzten Urteilen über die Inspiration kommen können?

2. Andere Merkmale der Inspiration werden protestantischerseits in der Hl. Schrift selbst gefunden, in der schlichten und eindrucksvollen Sprache, in dem erhabenen Inhalte, in der Wahrheit und Heiligkeit aller biblischen Aussagen, in dem angeblichen Genügen der Hl. Schrift zum Heile. — Jedoch mehr als eine Wahrscheinlichkeit kann durch solche Kriterien nicht begründet werden, nur menschliche Einsicht liegt ihr zugrunde.

3. Das Propheten- und Apostelamt. Manche Theologen sind der Meinung, daß die Inspiration hinreichend für uns bezeugt sei, wenn ein Prophet bzw. ein Apostel das Buch geschrieben habe. Man darf ja annehmen, daß die Propheten und Apostel in allem, was sie in Erfüllung ihres Propheten- oder Apostelamtes taten, unter dem Antriebe des Hl. Geistes standen. So sagt auch der h. Thomas, der freilich die Frage nach dem

Kriterium der Inspiration nicht eigens untersucht, ganz allgemein: Omnes actus apostolorum et motus fuerunt secundum instinctum Spiritus Sancti (In Gal. 2 lect. 1). Demgemäß werden die Apostel und Propheten namentlich bei der Niederschrift jener Bücher, die für immer eine so wichtige Offenbarungs- und Glaubensquelle sein sollten, vom Hl. Geiste den wirksamen Antrieb erhalten haben, den wir Inspiration nennen. — Indes, um volle Sicherheit zu haben, wäre dann immer noch das Zeugnis der Kirche notwendig, daß jedes einzelne einem Apostel oder Propheten zugeschriebene Buch wirklich einen Apostel bzw. einen Propheten zum Verfasser hat.

II. Die Kirche gibt die Bürgschaft für die Inspiration durch die Aufstellung des Kanons der Hl. Schriften und durch ihr Urteil über die Vulgata.

1. Das Konzil von Trient S. 4 (Denz. 784) führt die Schriften des Alten und Neuen Testamentes einzeln auf und erklärt es für eine Glaubenswahrheit, daß diese Bücher „ganz mit allen ihren Teilen, wie sie in der katholischen Kirche von jeher gelesen wurden und in der lateinischen Vulgata enthalten sind, als heilige und kanonische Schriften anerkannt werden müssen". Ebenso Vatic. S. 3 cp. 2, can. 4 de revel. (Denz. 1787. 1809). Der Grund für die Zugehörigkeit der Bücher zu der Hl. Schrift liegt darin, daß sie „unter der Eingebung des Hl. Geistes geschrieben Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche übergeben sind" (Denz. 1787). Die Kirche hat sie von Anfang an besessen und bewahrt. Sie kann daher auf Grund der Überlieferung urteilen, welche Bücher und in welchem Umfange sie als Hl. Schrift zu gelten haben. Als einen besonders maßgeblichen Zeugen ruft sie dabei die altherkömmliche lateinische Bibelausgabe an. Die Bücher, die „in der alten lateinischen Vulgata" stehen, sind „ganz mit allen ihren Teilen" Hl. Schrift, also Gottes geschriebenes Wort.

2. Da die Vulgata Übersetzung ist, so ist sie nicht unmittelbar von Gott inspiriert. Aber das Tridentinum hat entschieden, daß sie „in öffentlichen Vorlesungen, Unterredungen, Predigten und Auslegungen als authentisch gelten soll" (S. 4). Die Kirche will damit nicht sagen, daß die Vulgata in jeder Hinsicht genau die Originalschriften wiedergebe, auch nicht, daß sie die beste Übersetzung sei. Sie tritt mit ihrer Unfehlbarkeit dafür ein, daß die Vulgata die biblische Offenbarung in allem, was an sich zu der Heilswahrheit gehört, zuverlässig ausdrückt und für keinen Irrtum in Sachen des Glaubens und der Sitten eine rechtmäßige Grundlage darbietet. Diese Übersetzung gibt uns also die inspirierte Wahrheit so treu wieder, daß wir sie zuversichtlich als Beweismittel der Dogmatik benutzen können.

III. Die Kirche ist die einzige authentische und unfehlbare Auslegerin der Hl. Schrift. Fidei proximum.

1. Das Tridentinum S. 4 und das Vatikanum S. 3 cp. 2 sagen übereinstimmend von der Kirche: cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum; folglich müsse der Sinn, in dem die Kirche die Hl. Schrift erklärt, als ihr wahrer Sinn anerkannt werden und niemand dürfe ihm widersprechen.

2. Diese Lehre ist bereits von den Vätern gegenüber den falschen Schriftauslegungen der Häretiker beständig betont worden (vgl. schon Irenäus Adv. haer. IV, 26, 5 und die Zusammenfassung der Väterlehre bei Vinzenz von Lerin Commonit. 2).

3. Der innere Grund liegt einerseits in der Schwäche unseres Erkennens, das den Sinn der Hl. Schrift oft nicht sicher erreichen kann, andererseits in der unabweisbaren Notwendigkeit einer unfehlbaren Auslegung der auf den Glauben und die Sitten bezüglichen Schriftlehre.

Die Kirche gibt solche unfehlbare Deutungen teils direkt, was aber verhältnismäßig selten geschieht, teils indirekt, indem sie durch die endgültige Feststellung der Glaubenswahrheiten die häretische Auslegung von Schriftworten verdammt, die rechtgläubige bestätigt.

Franzelin 372 ff.; Pesch, De insp. 591 ff.; v. Schaezler 105 ff.; W. Koch, Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen: Theol. Quartalschrift 1915, 311 ff. 529 ff.; A. Maichle, Das Dekret „De editione et usu Sacrorum Librorum". Freiburg 1914; C. I. Perrella, De apostolico et prophetico munere ut inspirationis et canonicitatis criterio altero pro Novo, altero pro Vetere Testamento: D. Thomas (Pl.) 1932, 49 ff. 145 ff.; Ders., In margine alla questione dell' apostolato come criterio d' ispirazione: Ebd. 1934, 510 ff.; S. M. Zarb, De criterio inspirationis et canonicitatis SS. Librorum: Ebd. 1931, 147/86; Ders., S. Thomas et l'inspiration biblique: Ebd. 1936, 375 ff.

II. Die Überlieferung.

§ 13.

Das Wesen der Überlieferung und ihr Verhältnis zur Hl. Schrift.

Überlieferung (traditio) ist in der Theologie objektiv genommen eine religiöse Lehre oder Einrichtung, die mündlich oder schriftlich (vgl. 2 Thess. 2, 15) anderen übermittelt wird. Aktiv genommen ist sie die Tätigkeit des Weitergebens. Gewöhnlich wird das Wort in der objektiven Bedeutung als Lehre oder Einrichtung verstanden.

Eine Überlieferung ist

1. nach dem Urheber göttlich, rein apostolisch oder rein kirchlich. Die göttliche Überlieferung hat ihre unmittelbare Quelle in Gott und umfaßt die gesamte den Aposteln zur Verkündigung anvertraute übernatürliche Offenbarungswahrheit, das depositum fidei. Rein apostolisch ist die Überlieferung, wenn sie ohne unmittelbare göttliche Offenbarung von den

Aposteln als den Häuptern der Kirche eingeführt ist, *rein kirchlich*, wenn sie erst von den Nachfolgern der Apostel herrührt;

2. nach der Form *mündlich* oder *schriftlich*;
3. nach dem Inhalte Überlieferung in Sachen des *Glaubens*, der *Sitten*, des *Kultus* oder der *Kirchenzucht*;
4. nach der Dauer *zeitweilig* oder *immerwährend*;
5. nach dem Orte *örtlich* oder *allgemein*;
6. nach der Verpflichtung *bindend* oder *nicht bindend*.

Wir handeln im folgenden von der *göttlichen Überlieferung*, die das depositum fidei zum Gegenstande hat. Sie ist zeitlich und örtlich unbeschränkt und verpflichtet alle zum göttlichen Glauben. Insofern wir sie mit dem Konzil von Trient (s. unten) *von der Hl. Schrift unterscheiden*, nennen wir sie die *mündliche Überlieferung*. Diese Bezeichnung soll aber weder den Inhalt der Überlieferung auf solche Wahrheiten einschränken, die nicht in der Hl. Schrift stehen, noch schließt sie aus, daß das mündlich Überlieferte später in nichtinspirierten Schriftdenkmälern niedergelegt worden ist. Man kann diese mündliche göttliche Überlieferung auch *apostolisch* und *kirchlich* nennen (nicht rein apostolisch oder rein kirchlich), weil sie nach Gottes Anordnung von den Aposteln und ihren Nachfolgern im kirchlichen Lehramte weitergeleitet wird.

Weil es Sache der Apostel und des nachapostolischen Lehramtes ist, die mündliche Tradition von Jahrhundert zu Jahrhundert fortzupflanzen, so *kann man in einem wahren Sinne die Tätigkeit des Überlieferns mit der kirchlichen lehramtlichen Verkündigung des Offenbarungsinhaltes gleichsetzen*. Wir betrachten aber hier mit dem Tridentinischen und dem Vatikanischen Konzil die Tradition als eine zweite Quelle der Offenbarung neben der Hl. Schrift. Aus beiden hat das kirchliche Lehramt seine Lehre zu schöpfen und sie autoritativ zu verkündigen.

I. Das Wesen der göttlichen Überlieferung.

Die göttliche Überlieferung ist die geoffenbarte Wahrheit, die die Kirche von Christus durch die mündliche Predigt der Apostel empfangen hat und immerfort unter dem Einflusse des Hl. Geistes unversehrt und unverfälscht weitergibt. Sie ist materiell und formell Gottes Wort (verbum Dei traditum).

1. Die *Hauptursache* der Überlieferung ist der *Hl. Geist*, der bis ans Ende der Zeiten in der Kirche die Wahrheit bezeugt und durch seinen Beistand die unfehlbare Übereinstimmung der kirchlichen Lehre mit der apostolischen Predigt gewährleistet. Zwar hat die Überlieferung auch einen hohen Wert als menschlich-geschichtliches Zeugnis für den Glauben der Christenheit im Verlaufe der Zeiten. Aber ihre wahre Würde besteht darin, daß sie eine übernatürliche göttliche Wirkung ist, in der sich die göttliche Wahrheit unmittelbar kundgibt.

2. Als *Werkzeug* des Hl. Geistes vollzieht das *kirchliche Lehramt* die Weitergabe und unfehlbare Verkündigung der ihm an-

vertrauten Lehre. Nur sekundär kommt auch die *Gesamtheit der Gläubigen* als Trägerin der Überlieferung in Betracht.

II. Die Überlieferung ist eine selbständige und der Hl. Schrift ebenbürtige Quelle des Glaubens. De fide.

Positiver Beweis.

1. *Das kirchliche Lehramt.* — Es ist eine Grundlehre, und zwar das „Formalprinzip", des *Protestantismus*, daß die Hl. Schrift die einzige Quelle der Glaubenswahrheit für uns sei; die mündliche Predigt der Apostel habe nicht die Bedeutung, ein für alle Zeiten bei der Kirche hinterlegtes Glaubensgut zu sein. Das *Tridentinum* stellt gegenüber dieser Irrlehre fest: *Die Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi ist enthalten* in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt (S. 4). Deswegen erklärt das Konzil, daß es die Hl. Schrift und die Überlieferung „mit gleicher Pietät und Ehrfurcht" aufnehme und verehre (ib.). Also auch die Überlieferung ist Gottes Wort, sie enthält die geoffenbarte Wahrheit in gleicher Reinheit wie die Hl. Schrift und teilt sie uns in gleicher Zuverlässigkeit mit. Vgl. Vatic. S. 3 cp. 2.

2. *Die Offenbarungsquellen.*

a) *Hl. Schrift.*

α) Der wiederholte *Befehl Jesu* an die Jünger, das Evangelium zu verkündigen, geht auf das mündliche, nie ausdrücklich auf das schriftliche Wort. Mark. 16, 15: Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Matth. 10, 7. 27; 28, 19. So haben denn auch die *Apostel* ihre Aufgabe als einen „Dienst des Wortes" (Apg. 6, 4; 20, 24) verstanden, sie lehren, daß das „Hören" zum Glauben und Heile führt (Röm. 10, 17; vgl. Joh. 17, 20 usw.), und verlangen Glauben für das Wort ihrer Predigt (2 Tim. 1, 13 f.; 4, 2 ff.). Alle Apostel haben daher gepredigt, nur die Minderzahl hat auch geschrieben.

β) *Förmlich und feierlichst* gebietet *Paulus* seinem Schüler Timotheus, die apostolische Predigt ohne Fehl und Tadel festzuhalten: Praecipio tibi coram Deo, qui vivificat omnia, et Christo Iesu . . ., ut serves mandatum sine macula, irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Iesu Christi (1 Tim. 6, 13 f.). O Timothee, depositum custodi (V. 20). Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et in dilectione in Christo

Iesu. Bonum depositum custodi (2 Tim. 1, 13 f.; vgl. 3, 14). Paulus macht es ihm auch zur Pflicht, das mündliche Wort des Apostels anderen anzuvertrauen, die es wiederum anderen zu überliefern geeignet wären: Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere (2 Tim. 2, 2). Ferner stellt Paulus die mündliche Überlieferung der schriftlichen gleich: Tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram (2 Thess. 2, 15; vgl. 2 Joh. 12).

γ) Nie deutet die Hl. Schrift an, daß sie die einzige Quelle der Offenbarung sei. Dieses Schweigen ist beweiskräftig; denn da die Alleinberechtigung der Hl. Schrift in sich ganz unwahrscheinlich ist (s. unten S. 47 f.), so wäre eine ausdrückliche Bestätigung bei der hohen Bedeutung der Sache unerläßlich gewesen.

b) Tradition.

α) Es gab neben der Hl. Schrift in ganz verschiedenen Teilen der alten Kirche „Glaubensregeln“ (bei Irenäus, Tertullian, Origenes, Novatian), die durch ihren Inhalt und ihre sachliche Übereinstimmung zeigen, daß sie aus vorgnostischer Zeit stammen. Allem Anscheine nach gehen sie auf das Zeitalter der Apostel zurück. Dies gilt auch von dem „Apostolischen Symbolum“, ja, die „Glaubensregeln“ waren wahrscheinlich Umschreibungen des Symbolums.

β) Die Konzilien des kirchlichen Altertums stützen sich bei der Feststellung der Dogmen nicht nur auf die Hl. Schrift, sondern auch auf die Lehre der Überlieferung und führen öfters einen eingehenden Beweis aus den Werken der Väter.

γ) Auch theoretisch wird das katholische Traditionsprinzip von den Vätern vertreten, und zwar einmütig.

Der Apostelschüler Papias suchte mit besonderem Fleiß in der mündlichen Predigt der Apostel und Apostelschüler Belehrung; er glaubte „aus der Lesung der Schriften nicht so großen Nutzen schöpfen zu können, wie aus dem lebendigen Worte noch lebender Menschen“ (Fragm. 2, 4, ed. Funk, Patres apost. I² 352 f.). — Irenäus ist der erste, der die Theorie näher entwickelt. Er betont die Übereinstimmung der Überlieferung in allen Teilen der Kirche. „Mögen auch die Sprachen auf Erden ungleich sein, so ist doch die Kraft der Überlieferung eine und dieselbe“ (Adv. haer. I, 10, 2). Die Häretiker verlassen die überlieferte Lehre, indem sie sich weiser dünken als die Apostel und die lautere Wahrheit gefunden haben wollen (III, 2, 2). Die katholische Kirche hingegen kennt keine geheime Überlieferung; was die Apostel verkündigt haben, ist offen in jeder Kirche zu finden, und die ununterbrochene Reihenfolge der Bischöfe in den apostolischen Gemeinden bietet die sichere Gewähr, daß die echte Lehre der Apostel auf uns gekommen ist (III, 3, 1). Veritatem facile est ab ecclesia sumere, cum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis (III, 4, 1). Auch wenn die Apostel uns keine Schriften hinterlassen hätten, so wäre dennoch „die Ordnung der Überlieferung zu befolgen, die sie denen überliefert haben, welchen sie die Kirche anvertrauten“ (ibid.). — Ebenso entschieden lehrt Tertullian, daß die Wahrheit an der Übereinstimmung mit den von den Aposteln gegründeten Kirchen zu erkennen ist; sie sind matrices et originales fidei; ihnen haben die Apostel gepredigt tam viva, quod aiunt, voce quam per epistolas postea (De praescr. 21). Ausdrücklich bestreitet er, daß die Hl. Schrift die einzige Richterin in Glaubenssachen sei (ibid. 19). — In der späteren Zeit versichert z. B. Epiphanius: „Man muß auch die Überlieferung gebrauchen; denn aus der Hl. Schrift kann man nicht alles entnehmen; die heiligen Apostel haben dieses in Schriften, jenes in Überlieferungen überliefert“ (Haer. 61, 6; vgl. Basilius De Spir. S. 29, 71; Chrysostomus In 2 Thess. hom. 4, 2; Johannes von Damaskus De fide orth. IV, 12; Hieronymus Dial. c. Lucif. 8; Augustinus C. Donat. IV, 24, 31; C. Maxim. II, 3; C. epist. Manich. 5, 6; Vinzenz von Lerin Commonit. 27 f.).

Spekulative Erörterung.

Wie alle großen menschlichen Gemeinschaften zu ihrer Entstehung und Fortdauer des lebendigen Wortes bedürfen, oft lange Zeit stark und lebenskräftig bestehen, bevor sie ihre Satzungen urkundlich niederlegen, und auch dann zu deren Anwendung und Auslegung auf die Überlieferung angewiesen sind, so ist es auch in der übernatürlichen Lebensordnung, deren Grundlage der Glaube an die göttliche Offenbarung ist. Ähnlich wie viele Geschlechter seit Adam keine Glaubensquelle außer der mündlichen Überlieferung der Offenbarung besaßen, so bestand auch die Kirche Christi mit allen wesentlichen Einrichtungen, ehe ein neutestamentliches Buch vorhanden war. Das lebendige Wort, die mündliche Überlieferung war das Mittel, die Gemeinden ins Leben zu rufen und in der Einheit zu erhalten. Erst aus der Kirche entsprang auf Antrieb des Hl. Geistes die Hl. Schrift, nicht umgekehrt.

Die Gegner behaupten, daß die Überlieferung aufgehört habe, eine selbständige Glaubensquelle zu sein, nachdem das Wort Gottes in den Büchern des Neuen Testamentes niedergelegt worden war, und daß nunmehr die Hl. Schrift allein genüge. Darauf ist zu erwidern:

1. Dafür, daß infolge der Abfassung der h. Bücher die Überlieferung aufgehört habe, eine Quelle der Glaubenswahrheit zu sein, fehlt es an aller ausreichenden Begründung. Gemäß seinem „Formalprinzip“ will der Protestantismus nur glauben, was in der Hl. Schrift steht. Die Hl. Schrift sagt aber nirgends, daß sie unter Ausschluß der Tradition die einzige Glaubensquelle sei (s. oben S. 46).

2. Soll die Hl. Schrift für sich allein imstande sein, allen Menschen die zum Heile notwendigen Wahrheiten darzubieten, so muß sie in sich selbst die Gewähr ihres göttlichen Ansehens und ihrer Unversehrtheit haben. Dies ist aber, wie § 12 gezeigt hat, nicht der Fall, sondern nur die Kirche ist auf Grund der apostolischen Überlieferung in der Lage, diese sichere Bürgschaft zu geben. Auch müßte der Sinn der Hl. Schrift allen klar sein, während

sie in Wirklichkeit viel Dunkles enthält und die wenigsten beurteilen können, ob in dem, was ihnen unverständlich bleibt, nicht vielleicht heilsnotwendige Wahrheiten enthalten sind.

3. Die Lehre, daß die Hl. Schrift allein ausreiche, führt, wie die Geschichte bestätigt, zu heillosem Subjektivismus, der die Einheit des Glaubens und der Kirche vernichtet.

Der Einwand, daß es nicht möglich gewesen wäre, die bloß mündlich überlieferte Lehre rein und unverfälscht zu erhalten, verkennt die wichtigen Schutzmittel gegen das Eindringen fremder Bestandteile: die stete Wiederholung der christlichen Wahrheit im Unterrichte, den regen Verkehr der Gemeinden untereinander, den überaus konservativen Geist, in welchem die Kirche unverbrüchlich an dem Glauben der Väter festhält, die schriftlichen Aufzeichnungen der Lehre, besonders in den biblischen Büchern und in den „Glaubensregeln", an denen die mündliche Predigt ihre eigene Richtigkeit prüfen kann. Vor allem aber macht uns die Verheißung des Herrn Matth. 28, 20 gewiß, daß die Reinheit seiner Lehre unter keinen Umständen beeinträchtigt wird.

III. Genauere Bestimmung des Verhältnisses der beiden Offenbarungsquellen zueinander.

1. *Vorzüge der Tradition.*

a) *Zeitlich* hat die Überlieferung den Vorrang. Schon vor der Niederschrift der Offenbarungen Christi in inspirierten Büchern bestand die durch das lebendige Wort der Apostel unterwiesene und geleitete Kirche. Ihr wurden die h. Bücher übergeben.

b) An *Vollständigkeit* steht ebenfalls die Überlieferung voran. Sie umfaßt das ganze geschriebene Wort Gottes, wenigstens insofern die heiligen Bücher Gegenstand der überliefernden Tätigkeit der Kirche sind, und darüber hinausgehend gewisse Wahrheiten, die nur mündlich überliefert sind oder doch nur so schwache, unbestimmte Anknüpfungspunkte in der Hl. Schrift haben, daß sie ohne das Zeugnis der mündlichen apostolischen Predigt schwerlich als sichere Offenbarungslehre zu erkennen wären.

c) Hinsichtlich der gegenseitigen Bezeugung ist die größere *Selbständigkeit* auf seiten der Tradition. Sie erhält zwar durch die Hl. Schrift das Zeugnis, daß sie Glaubensquelle ist, aber sie bedarf dieser Bestätigung nicht wesentlich. Absolut genommen könnten ihre Glaubwürdigkeit, ihr Inhalt und dessen Sinn auch ohne die Hl. Schrift durch das Lehramt der Kirche untrüglich festgestellt werden. — Die Hl. Schrift hingegen setzt als Glaubensquelle in der Ordnung des Erkennens die Überlieferung voraus und hängt von ihr ab.

Aber wenn der Anspruch der Hl. Schrift, Glaubensquelle zu sein, einer Bezeugung durch die kirchliche Überlieferung bedarf, ist es dann nicht ein circulus vitiosus, für die Geltung der Überlieferung als Glaubensquelle Beweise aus der Hl. Schrift vorzubringen? — Keineswegs. Man muß nur

beachten, daß die Hl. Schrift in diesem Falle mehr als geschichtliche denn als theologische Quelle dient. Als *theologische* Quelle bedarf sie der Bezeugung durch die kirchliche Überlieferung; denn das sichere Urteil über die Inspiration und die rechte Auslegung der gesamten Hl. Schrift kann sich nur auf die apostolische Überlieferung gründen. Als *geschichtliche* Quelle kann sie ohne dieses Zeugnis der Tradition benutzt werden, da es möglich ist, über die Glaubwürdigkeit vieler Bücher der Hl. Schrift und über den Sinn zahlreicher Stellen ohne die Überlieferung eine sichere Erkenntnis zu erreichen.

2. *Vorzüge der Hl. Schrift.*

a) Ein gewaltiger Vorzug der Hl. Schrift ist die *Inspiration*, kraft deren sie Wort für Wort Gott selbst zum Verfasser hat. Dazu ihr *urkundlicher Charakter*, der den ursprünglichen Wortlaut für immer festhält, während die mündliche Verkündigung der Apostel ihrem Wortlaute nach verschwunden und nur ihrer Substanz nach von der Kirche unter dem Beistande des Hl. Geistes festgehalten ist.

b) Aus diesem Grunde ist auch die größere *Klarheit* und *Greifbarkeit* auf seiten der Hl. Schrift. Es ist zwar augenscheinlich unrichtig, was der alte Protestantismus behauptete, daß die Hl. Schrift jedem, der sie mit gutem Willen lese, ihren rechten Sinn klar und sicher darbiete; sie ist vielmehr in vielen Teilen dunkel und mißverständlich und der untrüglichen Erklärung durch die Kirche bedürftig. Aber die Überlieferung bietet der Feststellung dessen, was Gottes Wort ist, im allgemeinen weit größere Schwierigkeiten, weil ihr ursprünglicher Wortlaut nicht mehr besteht und ihr Inhalt durch sehr verschiedenartige, im einzelnen nicht unfehlbare Mittelursachen weitergegeben wird.

Bartmann I^7 25 ff.; *Franzelin* 11 ff. 240 ff.; *Heinrich* I^2 702 ff. 746 ff.; II^2 5 ff.; v. *Schaezler* 120 ff.; *Scheeben* I 137 ff.; J. V. *Bainvel*, De Magisterio vivo et Traditione. Paris 1905; L. *Billot*, De s. Traditione. Rom 1904; *Ders.*, De immutabilitate Traditionis. 4. Aufl. Rom 1929; A. *Deneffe*, Der Traditionsbegriff. Münster 1930; *Ders.*, Tradition und Dogma nach Leo d. Gr.: Scholastik 1934, 543 ff.; J. *Madoz*, El concepto de la Tradición en S. Vincente de Lerins. Rom 1933; H. G. *Proulx*, Tradition et Protestantisme. Paris 1924; J. *Ranft*, Der Ursprung des katholischen Traditionsbegriffs. Würzburg 1931; *Ders.*, Die Traditionsmethode. Ebd. 1934; B. *Reynders*, Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à s. Irénée: Rech. de théol. ancienne et médiévale 1933, 155 ff.; J. *Salaverri*, La idea de Tradición en la Historia Eccl. de Eusebio Caesariense: Gregorianum 1932, 211 ff.; 1935, 349 ff.; H. *Pinard de la Boullaye*, L'Ecriture Sainte est-elle la règle unique de la foi?: Nouvelle Revue théol. 1936, 839 ff.; L. *de San*, De divina Traditione et Scriptura. Brügge 1903; J. *Ternus*, Beiträge zum Problem der Tradition; D. Thomas (Fr.) 1938, 33 ff.; L. *Ziegler*, Überlieferung. Leipzig 1936.

§ 14.
Die Autorität der Kirchenväter.

Die mündliche apostolische Überlieferung hat sich schon von den ältesten Zeiten an in Schriftwerken verschiedenster Art, zum Teil auch in Gemälden, Skulpturen und anderen Monumenten, abgelagert und eine für uns leichter faßbare Gestaltung angenommen. Diese Lehrdenkmäler sind infolgedessen für uns Traditionszeugen, sie lehren mehr oder minder deutlich, ob zu ihrer Zeit eine Wahrheit als Gegenstand der apostolischen Überlieferung galt. Es ist daher auch üblich, die Summe dieser Zeugnisse Tradition zu nennen und demgemäß von einem Beweise aus der Tradition zu sprechen, wenn man einen Lehrsatz mit solchen Zeugnissen stützt.

Von einem Teile dieser Zeugen, den Konzilsverhandlungen und päpstlichen Schreiben, wird später im Zusammenhange mit der dritten dogmatischen Quelle, dem kirchlichen Lehramte, die Rede sein. Jetzt haben wir die Werke der Theologen und vor allem die der Kirchenväter, als loci theologici zu würdigen.

Unter den Theologen der katholischen Kirche erfordern nämlich die dem kirchlichen Altertum angehörenden stärkere Berücksichtigung im Autoritätsbeweise, weil sie wegen der größeren Nähe der Apostelzeit besonders geeignet sind, die apostolische Überlieferung zu bezeugen. Wir nennen sie Kirchenväter, wenn sie durch gewisse die geistliche Vaterschaft kennzeichnende Merkmale (antiquitas, sanctitas vitae, doctrina orthodoxa, approbatio ecclesiae) ausgezeichnet sind. Die Billigung der Kirche ist es eigentlich, die diesen Zeugen ihre Geltung als Kirchenväter verleiht. Denn nur die unfehlbare Kirche kann uns authentisch sagen, welche Lehrer als zuverlässige Zeugen der christlichen Wahrheit zu betrachten sind. Ipsa doctrina catholicorum doctorum ab ecclesia auctoritatem habet (2, 2 q. 10 a. 12). Ob ihnen die kirchliche Billigung zur Seite steht, läßt sich aus Konzilsakten, päpstlichen Lehrschreiben, liturgischen Texten ersehen, wenn sie dort als Kirchenväter gerühmt und ihre Werke zum theologischen Beweise verwendet werden. Einige haben eine besondere Billigung erhalten, indem ihre Lehre ausdrücklich von der Kirche als rechtgläubig bestätigt und den Gläubigen zur Annahme empfohlen ist.

I. Die Ansichten der Kirchenväter über Dinge, die die Offenbarung nicht berühren, verpflichten nicht zum Glauben. Dasselbe gilt von ihren Ansichten über den Offenbarungsinhalt, wenn sie bloß ihre persönliche Meinung darüber vortragen. Sententia communis.

In beiden Fällen treten die Väter nicht als Zeugen der apostolischen Überlieferung auf, und demgemäß kommt hier die ihnen von der Kirche zuerkannte Kirchenväter-Autorität nicht in Betracht. Ihre Sätze haben dann nur so viel Wert, wie die Gründe, die sie dafür anführen. Vgl. In Sent. 2 d. 14 q. 1 a. 2 ad 1.

II. Wird eine Lehre nur von einem einzelnen Kirchenvater als Offenbarungswahrheit hingestellt oder von mehreren unter Widerspruch der übrigen, so bietet ihr Zeugnis zwar eine Wahrscheinlichkeit, aber keine Sicherheit im theologischen Beweise. Sententia communis.

Vereinzelte frühmittelalterliche Theologen schrieben jedem von der Kirche anerkannten Kirchenvater eine Art von Unfehlbarkeit in Glaubenssachen zu. Offenbar mit Unrecht. Die Kirchenväter erfreuten sich weder der Inspiration noch jenes göttlichen Beistandes, der die Apostel in ihrer Predigt des Evangeliums unfehlbar machte. Daher konnte der einzelne einem Irrtum in Glaubenssachen verfallen, solange das kirchliche Lehramt die Frage noch nicht endgültig entschieden hatte. Fehler dieser Art sind wirklich vorgekommen, wie Cyprian hinsichtlich der Gültigkeit der Ketzertaufe, Gregor von Nyssa hinsichtlich der Ewigkeit der Hölle geirrt haben. Doch fordert die Ehrfurcht vor den anerkannten Zeugen der apostolischen Wahrheit, nur auf sichere Gründe hin in einer wichtigen Frage einen Irrtum bei ihnen anzunehmen.

Gibt das Zeugnis des einzelnen Kirchenvaters keine Sicherheit für den Offenbarungscharakter einer Lehre, so begründet es doch eine Wahrscheinlichkeit, und diese ist um so höher, je größer die Billigung der Kirche ist, deren er sich im allgemeinen oder in diesem besonderen Lehrgebiete erfreut, oder je leichter und sicherer er wegen der Nähe der apostolischen Zeit oder wegen seines Weilens an einem der Brennpunkte des kirchlichen Lebens oder wegen enger Fühlungnahme mit der ganzen Kirche durch Reisen oder Briefe aus der Überlieferung der Apostel schöpfen konnte.

III. Wenn alle Väter einhellig eine Lehre als Offenbarungswahrheit hinstellen, so ist ihr Zeugnis irrtumslos und verpflichtet alle zum göttlichen Glauben. Fidei proximum.

Die Protestanten und andere Häretiker bestreiten diese Bedeutung des Väterzeugnisses. Sie erblicken in den Schriften der Kirchenväter nur menschlich-geschichtliche Beweismittel für den jeweiligen Stand der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Glaubens, aber keinen übernatürlichen Beweisgrund für die Apostolizität dieses Glaubens.

1. Das kirchliche Lehramt vertritt praktisch und theoretisch die Überzeugung, daß die einstimmige Väterlehre den Glauben der Apostel mit Sicherheit darbietet. So führt das Konzil von Ephesus einen Traditionsbeweis gegen Nestorius aus den Väterschriften, indem es erklärt, den kommenden Geschlechtern nichts anderes zu glauben auferlegen zu wollen, als was das heilige Altertum der Väter in Einmütigkeit festgehalten hat (Actio I). Das Chalcedonense leitet sein Glaubensdekret mit einer Berufung auf die Väter ein: *Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν* (Denz. 148). Noch feierlicher erklärt das 5. allgemeine Konzil, den Glauben der Apostel zu verkündigen,

„zu dem sich auch die heiligen Väter bekannt, den sie ausgelegt und den heiligen Kirchen übergeben haben" (Denz. 212). Das Laterankonzil vom Jahre 649 unter Martin I drückt in jedem seiner 20 Kanones deren Übereinstimmung mit den Vätern aus (Denz. 254 ff.). Auch das Tridentinum beruft sich wiederholt in den Glaubensdekreten auf die Väterlehre und verbietet nachdrücklich, die Hl. Schrift in Glaubens- und Sittenlehren contra unanimem consensum Patrum auszulegen (S. 4; vgl. Vatic. S. 3 cp. 2).

2. Die Väter selbst setzen ihren Ruhm darin, mit der Glaubenslehre ihrer Vorgänger in Einklang zu stehen, und benutzen deren übereinstimmende Lehre als sicheren Beweis gegen die Häresie. So Basilius De Spir. S. 10, 25; 29, 71; Ep. 140, 2; Gregor von Nazianz Orat. 33, 15; Augustinus C. Iulian. I, 7, 30 f.; II, 10, 37; Vinzenz von Lerin Commonit. 3 ff. 29; Leo d. Gr. Ep. 62.

Einwurf. — Die Gegner betonen die Irrtumsfähigkeit der einzelnen Kirchenväter und folgern daraus, daß das einmütige Zeugnis dieser irrtumsfähigen Personen keine Sicherheit im theologischen Beweise bieten könne. — Sie verkennen aber dabei vollständig, auf welchen Grund hin wir dem Väterkonsens diesen Wert zuschreiben. Nicht die Gelehrsamkeit, das Alter, die Heiligkeit der Väter sind es, die uns die Sicherheit ihrer übereinstimmenden Lehre verbürgen, sondern ihre Anerkennung seitens der unfehlbaren Kirche. Mit der Unfehlbarkeit der Kirche ist es unvereinbar, daß die von ihr anerkannten Väter sich irren, wenn sie einmütig etwas als Offenbarungswahrheit verkündigen. Denn da das kirchliche Lehramt ihr einmütiges Zeugnis über den Glauben als maßgebend und bindend anerkennt, so verfällt die Kirche selbst dem Irrtum, falls das Zeugnis falsch ist. Da die Väter außerdem zu ihrer Zeit die Vorkämpfer waren, denen die anderen Bischöfe folgten und zustimmten, so würde eine Verirrung aller Väter die Verirrung der gesamten lehrenden Kirche jener Zeit bedeuten.

Zu einem unanimis consensus Patrum wird keine absolute, sondern nur eine moralische Einstimmigkeit verlangt. Wenn eine Lehre von einem Teile der Väter überhaupt nicht behandelt wird, oder wenn einzelne Väter ihr widersprechen, so tut dies der notwendigen Einmütigkeit keinen Abbruch. Man kann mit dem h. Augustinus (C. Iulian. II, 2, 4 ff., wo er elf Väter anführt) oder mit dem Konzil von Ephesus (Mansi Concil. IV, 1184 ff., zehn oder zwölf Väter) den Beweis als erbracht ansehen, wenn auch nicht alle Väter verhört worden sind. Zumal wenn sie verschiedenen Jahrhunderten und Ländern angehören, zu den apostolischen Kirchen, vor allem zu der römischen, in enger Beziehung stehen oder aus anderem Grunde als Stützen der Rechtgläubigkeit ein besonders hohes Ansehen genießen, darf ihre übereinstimmende Lehre als der treue Ausdruck des apostolischen Glaubens betrachtet werden, auch wenn sie nur einen Teil

der Gesamtheit ausmachen. Eine Lehre kann jedoch nicht als einmütig bezeugt gelten, wenn mehrere Väter sie ablehnen, ohne deswegen von den übrigen des Irrtums beschuldigt zu werden, oder wenn zwar die Mehrzahl dem Grundgedanken zustimmt, aber in der näheren Erklärung ganz uneins ist.

Beispiele einer besonderen kirchlichen Billigung sind die feierliche Bestätigung des 2. Briefes des h. Cyrill von Alexandrien an Nestorius durch das Konzil von Ephesus sowie die der Epistola dogmatica Leos I an Flavian durch das Konzil von Chalcedon. Diese Schriften sind dadurch für irrtumslos erklärt worden.

Dem h. Augustinus ist durch zahlreiche Päpste eine besondere Billigung seiner Gnadenlehre zuteil geworden. Cölestin I (Ep. 21, Denz. 128) erklärt, Augustins Rechtgläubigkeit sei ihm nie verdächtig gewesen; auch seine Vorgänger hätten ihn stets „zu den besten Lehrern" gezählt. Gelasius I (Ep. 6, 9) nennt es ein Verbrechen, daß pelagianisch gesinnte Leute dieses „Licht der kirchlichen Lehrer" anzutasten wagten. Hormisdas (Ep. 124, 5) versichert: De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid Romana hoc est catholica sequatur et servet ecclesia, in variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum, potest cognosci. Vgl. auch Johannes II (Ep. ad senatores). Das berühmte 2. Konzil von Orange 529 stellte Kanones über die Gnadenlehre auf, deren Wortlaut aus Augustinus stammt; Felix IV hatte sie den Bischöfen zugeschickt, Bonifatius II bestätigte die Beschlüsse mit neuer Belobung der augustinischen Lehre (Ep. ad Caesarium). — Aus der späteren Zeit sei unter vielen Anerkennungen der Gnadenlehre Augustins die Erklärung Clemens' VIII 1602 hervorgehoben, die von ihm eingesetzte Congregatio de auxiliis gratiae solle die molinistisch-thomistische Streitfrage untersuchen ad normam doctrinae Augustini de gratia; denn Augustinus habe die Pelagianer besiegt, auch habe er keine der jetzt zu behandelnden Fragen übergangen, und das Ansehen seiner Lehre sei stets von den Päpsten bekräftigt worden.

Man darf die Tragweite dieser päpstlichen Kundgebungen weder übertreiben noch verkleinern. Ersteres geschah namentlich durch die Jansenisten, die jede von Augustinus klar vorgetragene Lehre für unbedingt gewiß ausgaben, selbst wenn der Papst ihr widerspreche (durch Alexander VIII 1690 verworfen, Denz. 1320). Aber ebenso verwerflich und mit obigen Lobsprüchen auf Augustinus unvereinbar ist es, mit J. de Launoy und R. Simon zu behaupten, er habe sich geradezu in dem Kerne seiner Lehre geirrt. Andere beziehen die päpstliche Billigung nur auf solche Sätze Augustins, die unter seinem Einflusse lehramtlich definiert worden sind. Aber dann stände seine Lehre trotz aller päpstlichen Gutheißungen nicht anders da, als die Lehre jedes anderen Kirchenvaters, die später als Dogma verkündigt worden ist. Jene Anerkennungen müssen eine weitergehende Bedeutung haben.

Augustinus hat die besondere Billigung deswegen erhalten, weil er nach dem Urteile der Päpste die katholische Lehre von der Gnade zuverlässig bezeugt und auslegt. Sie bezieht sich daher auf alle seine bestimmt ausgesprochenen Lehrsätze, durch die er die katholische Gnadenlehre feststellen und verteidigen will. Unfehlbar

sind diese seine Lehren nur, soweit die Kirche sie definiert hat; aber auch die übrigen verdienen gemäß der besonderen kirchlichen Anerkennung, den abweichenden Lehren anderer Theologen vorgezogen zu werden, und wer ihnen folgt, braucht nicht zu fürchten, von der Rechtgläubigkeit abzuweichen.

Canus lib. VII cap. 1—3; *Franzelin* 159 ff.; *Heinrich* II[2] 84 ff.; v. *Schaezler* 193 ff.; *Scheeben* I 168 ff.; *A. Koch*, Die Autorität des h. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination: Theol. Quartalschrift 1891, 95 ff. 287 ff. 455 ff.; A. *Portalié*, Augustin (Saint): Dictionnaire de théol. cath. I (1903) 2462 ff.; R.-M. *Schultes*, De ecclesia catholica. Paris 1925, 659 ff.

§ 15.

Die Autorität der Theologen.

Ein *Theologe* ist, wer im Dienste oder mit Gutheißung der Kirche wissenschaftlich feststellt, welche Wahrheiten geoffenbart und welche Folgerungen aus ihnen zu erschließen sind. Hier bezeichnen wir mit diesem Namen die nicht zu den Kirchenvätern zählenden Theologen, vor allem die Lehrer der theologischen Schulen des Mittelalters und der Folgezeit, aber auch jene, die in den letzten Jahrhunderten, ohne sich an die alte schulgemäße Form zu halten, die Theologie mündlich oder schriftlich gelehrt haben.

Als *Zeugen der Überlieferung* gelten sie aber nur dann, wenn sie sich *unter Billigung der Kirche* eines hohen und festgegründeten Ansehens als Vertreter der theologischen Wissenschaft erfreuen. Nur die amtliche Anerkennung seitens der Kirche als „der Hüterin und Lehrerin des Offenbarungswortes“ (Vatic. S. 3 cp. 3) begründet die theologische Autorität eines Lehrers oder Schriftstellers (vgl. 2, 2 q. 10 a. 12). Die kirchliche Billigung ist eine *stillschweigende* oder eine *ausdrückliche*. Die erste darf vorausgesetzt werden, wenn die Hochschätzung eines Theologen allgemein ist und sich seit Jahrhunderten erhalten hat. Eine *ausdrückliche Anerkennung* kann darin liegen, daß auf Veranlassung oder unter Mitwirkung der Kirche zur Unterweisung in der Lehre eines Theologen ein besonderer Lehrstuhl errichtet oder seine Werke als „klassisch“ dem Unterrichte zugrunde gelegt werden; oder in seiner Erhebung zum doctor ecclesiae, durch die die Kirche zum Ausdruck bringt, daß er die theologische Wissenschaft in hervorragendem Maße gefördert hat; oder in der nachdrücklichen Empfehlung seiner Lehre bzw. in ihrer entschiedenen Verteidigung gegen grundlose Angriffe; oder in dem Wunsche der Kirche, daß die Lehre eines Theologen der der übrigen vorgezogen werde; oder endlich in dem ausdrücklichen Befehle, sich seiner Lehre anzuschließen.

I. Die Übereinstimmung aller von der Kirche anerkannten Theologen in Sachen des Glaubens macht ihre Lehrsätze theologisch sicher. Wenn sie einmütig etwas als Lehre der Offenbarung vertreten, so beweist ihre Übereinstimmung, daß es eine geoffenbarte Wahrheit ist. Desgleichen muß man ihrem einmütigen Urteile beipflichten, wenn sie einen Satz als eine theologische Schlußfolgerung oder als eine sichere Lehre hinstellen. Sententia communis.

1. Von seiten des *kirchlichen Lehramtes* spricht für diesen nur von einigen Theologen des 18. und 19. Jahrhunderts bestrittenen Satz, daß die Päpste wieder und wieder die scholastische Theologie überhaupt oder einzelne ihrer Lehrer mit hohen Lobsprüchen ausgezeichnet und theologische Erkenntnisse und Schulausdrücke in lehramtlichen Entscheidungen verwertet haben. Vgl. S. 8, ferner Denz. 609. 1576. 1579. 1680, besonders 1684.

2. *Innere Gründe.*

a) Die theologischen Schulen stehen sich in manchen Punkten schroff gegenüber. Wenn daher die hervorragendsten Fachmänner aller theologischen Schulen in einer Lehre übereinstimmen, so trägt diese Einmütigkeit schon in sich eine hohe Gewähr der Wahrheit. Vgl. Tertullian De praescr. 28: Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.

b) Zu dieser natürlichen Gewähr kommt die übernatürliche, die in der Leitung der Kirche durch den Hl. Geist liegt. Die ihr verliehene *Unfehlbarkeit* in der Verkündigung der Wahrheit macht es unmöglich, daß die Theologen, die im Auftrage und unter der Aufsicht der Kirche die Glaubenswissenschaft lehren (Denz. 1733), allesamt jahrhundertelang vom Glauben abweichen. Ihr Irrtum würde einen Irrtum der lehrenden Kirche und eine Irreführung von Klerus und Volk durch die Kirche bedeuten.

Über die Einmütigkeit ist ähnlich zu urteilen wie bei den Kirchenvätern (S. 52). Zum dogmatischen Beweise genügt eine *moralische Einmütigkeit*, und dabei kann es ausreichen, wenn die anerkannt hervorragendsten Theologen verschiedener Schulen übereinstimmen.

II. Die besondere kirchliche Billigung der Lehre des h. Thomas von Aquin.

1. *Seit Jahrhunderten, besonders aber in neuerer und neuester Zeit haben die Päpste immer wieder die Lehre des h. Thomas gutgeheißen und höchst eindringlich empfohlen. Diese Weisungen seitens des höchsten kirchlichen Lehramtes werden gewiß für jeden Theologen und Philosophen Grund genug sein, sich in die Lehre des Aquinaten zu vertiefen und sich ihr anzuschließen. Man darf auch überzeugt sein, so am sichersten vor Irrtum geschützt zu bleiben.*

Aus den zahlreichen Äußerungen des Lehramtes über die Lehre des h. Thomas kann hier nur weniges mitgeteilt werden (vgl. die reichhaltigen Sammlungen von Berthier und Szabó). Es ist kein Zweifel, daß die Kirche seine Lehre über die aller anderen Theologen stellt. So erklärt *Johannes* XXII 1328 in der Kanonisationsbulle, daß Thomas seine

Schriften non absque speciali Dei infusione verfaßt habe; er versichert auch in feierlicher Audienz, Thomas habe mehr als die anderen Lehrer die Kirche erleuchtet und aus seinen Büchern lerne man in einem Jahre mehr als aus den Schriften der anderen im ganzen Leben. Urban V 1368 befiehlt der Universität von Toulouse: Beati Thomae doctrinam tamquam veridicam et catholicam sectemini eamque studeatis totis viribus ampliari. Nach Pius V 1567 ist sie certissima christianae regula doctrinae, nach Clemens VIII 1603 sine ullo prorsus errore. Als die Jansenisten wie Augustinus so auch Thomas gemäß ihrer Häresie auszulegen trachteten, wandte sich Alexander VII 1660 dagegen in einem Schreiben an die Universität Löwen, die er aufforderte, praeclarissimorum ecclesiae catholicae doctorum Augustini et Thomae Aquinatis inconcussa tutissimaque dogmata stets festzuhalten und hoch zu verehren. Um andere zu übergehen, hat Leo XIII 1879 in seiner Enzyklika Aeterni Patris den katholischen Schulen zur Pflicht gemacht, die Lehre des h. Thomas zu befolgen; Thomas habe die Lehren der Väter gesammelt, wundervoll geordnet und so reich fortentwickelt, daß man ihn mit Recht für eine einzigartige Hilfe und Zierde der katholischen Kirche halte. Auch erinnert der Papst an die auffallende Auszeichnung des h. Thomas durch die Väter des Konzils von Trient, die neben der Hl. Schrift und den päpstlichen Dekreten die Summa theologica dieses h. Lehrers auf dem Altare aufgeschlagen vor sich hatten, um sie stets zu Rate ziehen zu können. Anderswo sagt er, in Thomas finde sich doctrina uberrima, incorrupta, apte disposita, obsequium fidei, cum veritatibus divinitus traditis mira consensio, integritas vitae cum splendore virtutum maximarum („Cum hoc" 1880). Iuventus ex voluminibus S. Thomae eruet, unde fundamenta fidei christianae valide demonstret, veritates supernaturales persuadeat, nefarios hostium impetus a religione sanctissime propulset („Ad universas" 1892). Pius X erklärt: Cuius via et ratio usque ad profundissimam divinarum rerum cognitionem sine ullo erroris periculo perducit („Praeclara" 1914). Ipsum sequi tutissima via ad profundam divinarum rerum cognitionem (ebd.). Wie Leo XIII traf auch Pius X eine Reihe von praktischen Verordnungen, um im Unterrichte der Theologiestudierenden die allgemeine Befolgung der philosophischen und theologischen Grundsätze des englischen Lehrers durchzuführen. Benedikt XV bestätigte diese Vorschriften unter neuen Lobsprüchen auf den „summus magister" der katholischen Schulen. In dem Rundschreiben zum 700. Todestag des h. Dominikus schreibt er (1921): Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse eundemque doctorem, singularibus Pontificum praeconiis honestatum, magistrum scholis catholicis dedit et patronum. Ebenso tritt Pius XI („Studiorum ducem" 1923) dafür ein, daß Thomas der doctor communis seu universalis der Kirche zu nennen sei, weil ja die Kirche nach Ausweis so zahlreicher Dokumente seine Lehre zu der ihrigen gemacht habe (cuius doctrinam suam Ecclesia fecerit).

2. Die Kirche macht die Lehre des h. Thomas von Aquin so sehr zu der ihrigen, daß sie die Lehrer der Philosophie und Theologie verpflichtet, ihr im Unterrichte der Priesterkandidaten zu folgen.

Der Codex iuris canonici stellt im can. 1366 § 2 das Gesetz auf: Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant. Für die Ordensstudien gibt can. 589 § 1 die gleiche Vorschrift.

3. Jene eindringlichen Empfehlungen der Lehre des h. Thomas und die unter 2 genannte besondere Verpflichtung sollen den wünschenswerten Fortschritt und den edlen Wetteifer in der theologischen Forschung nicht hemmen. Jeder darf auch von klar und bestimmt vorgetragenen Sätzen des h. Thomas abweichen, wenn hervorragende Lehrer sie bestreiten und wenn ihm deren Ansicht wahrscheinlicher dünkt.

Nachdem Pius XI in der Enzyklika „Studiorum ducem" an alle Wahrheitsuchenden die herzliche Mahnung gerichtet: Ite ad Thomam, und nachdem er alle früheren päpstlichen Dekrete über das Thomasstudium nachdrücklich bestätigt und die im can. 1366 § 2 enthaltene Vorschrift von neuem eingeschärft hat, fügt er hinzu: At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur.

Es ergibt sich also: a) Nur die Lehren, die Thomas selbst klar und bestimmt vorgetragen hat oder die durch schlüssige Beweisführung aus seinen Grundsätzen abgeleitet werden, sind Gegenstand der kirchlichen Billigung und Vorschrift. b) Nicht nach Willkür und bloß eigenem Ermessen steht es dem einzelnen frei, von diesen Lehren abzuweichen, sondern nur wenn man sich auf hervorragende Autoren (melioris notae auctores) stützen kann. c) Eine Verpflichtung auf die Doktrin der thomistischen Schule kann nur insoweit behauptet werden, als sie die echte Lehre des h. Thomas und sichere Folgesätze aus ihr vertritt und keinen Widerspruch bei hervorragenden Theologen gefunden hat. Freilich steht aus naheliegenden Gründen bei Kontroversen über die Deutung des h. Thomas die Präsumption sicher auf seiten der thomistischen Schule.

Die päpstlichen Erlasse bieten dem Philosophen und Theologen zuverlässige Wegweisung, die jeder dankbar annehmen und befolgen sollte. Ernstes und tiefes Eindringen in die Lehre des „Engels der Schule" dient dem wahren Fortschritt der Wissenschaft, wie schon Leo XIII in der Enzyklika „Aeterni Patris" ausgeführt hat. Die immer zahlreicher werdenden Untersuchungen über die verschiedensten Probleme des heutigen öffentlichen und privaten Lebens nach der Auffassung des h. Thomas bestätigen es.

Canus lib. VIII cap. 1—5; Franzelin 201 ff.; Heinrich II[2] 132 ff.; v. Schaezler 219 ff.; Scheeben I 173 ff.; J. J. Berthier, S. Thomas Doctor communis ecclesiae. Vol. I. Testimonia ecclesiae. Rom 1914; H. Dieckmann, De auctoritate theologica S. Thomae Aq.: Scholastik 1926, 567 ff.; A. Horváth, Kampf um den h. Thomas:

D. Thomas (Fr.) 1917, 186 ff.; L. Lavaud, S. Thomas „guide des études" Paris 1925; R. Martin, S. Thomas van Aquino: Dietsche Warande 1924, 309 ff.; G. Mattiussi, Eccellenza dell' Angelica dottrina: Gregorianum 1924, 3 ff.; Th. Pègues, Quot articulos scripsit tot miracula fecit: Xenia Thomistica. Bd. 2, 1 ff.; Ders., L'autorité pontificale et la philosophie de S. Thomas. Toulouse 1930; R.-M. Schultes, De ecclesia catholica. Paris 1925, 680 ff.; S. Szabó, Die Auktorität des h. Thomas in der Theologie. Regensburg 1919; J. Ude, Die Autorität des h. Thomas als Kirchenlehrer. Salzburg 1932; R. Card. Villeneuve, Ite ad Thomam!: Angelicum 1936, 3 ff.

§ 16.

Das Verhältnis der Überlieferung zum kirchlichen Lehramte.

I. Wie die Hl. Schrift, so bedarf auch die göttliche Überlieferung der Bezeugung und Auslegung durch das Lehramt der Kirche. Nur das kirchliche Lehramt kann unfehlbar feststellen, welche Wahrheiten und Einrichtungen der apostolischen Tradition angehören. Sententia communis.

Gegen diesen Satz verstießen manche Gnostiker, die sich des Besitzes einer apostolischen Geheimlehre rühmten und sie als die einzige Regel des Glaubens hinstellten. Auch die Jansenisten und die Altkatholiken gehen fehl. Sie erkennen zwar an, daß die Hl. Schrift erst durch die Überlieferung die rechte Beglaubigung und Auslegung sowie die erforderliche Ergänzung erlangt; aber die Lehre der Überlieferung selbst festzustellen, sei nicht Sache des kirchlichen Lehramtes, sondern der geschichtlichen Forschung.

Für unseren Lehrsatz spricht:

1. Dem einzelnen Christen ist es unmöglich, aus den Quellen der Überlieferung den Offenbarungsinhalt mit Sicherheit und vollständig zu entnehmen; denn

a) wegen der erdrückenden Fülle des Stoffes ist der einzelne ganz außerstande, alle Traditionsquellen genau kennenzulernen und zu durchforschen.

b) Es übersteigt völlig die Kräfte des einzelnen, in diesen Quellen das Irrige von dem Wahren, das Gefälschte von dem Echten zu scheiden, alles Dunkle und Mißverständliche aufzuklären.

2. Will man die Lösung dieser Aufgabe der Wissenschaft zuweisen, so zeigt

a) die Erfahrung, daß auf diesem Wege keine einmütige Deutung zu erhoffen ist.

b) Auch die gründlichste Erforschung der Quellen nach der Methode der Geschichtswissenschaft kann an sich nur eine natürliche Gewißheit

erzeugen. Der einzelne, der sich etwa auf diesem Wege die wissenschaftliche Überzeugung erworben hat, daß eine Lehre aus der göttlichen Überlieferung stammt, müßte sie zwar mit göttlichem Glauben annehmen. Aber er wäre nicht befugt, im Namen der Wissenschaft diesen Glauben von allen zu verlangen. Dieses Recht, allen die Glaubenspflicht aufzuerlegen, hat nur das unfehlbare kirchliche Lehramt.

II. Die Theologie stellt gewisse Regeln für die Beurteilung der Tradition auf. Bei der Anwendung dieser Regeln darf man aber nie von der Autorität des kirchlichen Lehramtes absehen.

Solche Regeln sind:

1. Eine nicht in der Hl. Schrift enthaltene Lehre beruht unzweifelhaft auf göttlicher Überlieferung, falls die gesamte Kirche sie in irgendeinem Zeitraume als Glaubenswahrheit festhält. Die Kirche ist unfehlbar in dem, was ihr allgemeines Lehramt zu glauben befiehlt. Sie würde aber im Glauben irregehen und die Gläubigen irreführen, wenn sie etwas, das weder in der Schrift noch in der göttlichen Tradition enthalten ist, als Glaubenswahrheit hinstellte.

2. Aus demselben Grunde ist jede Einrichtung, von der uns die Hl. Schrift keine Kenntnis gibt, mit Sicherheit als göttlich anzuerkennen, wenn sie ihrer Natur nach nur von Gott herrühren kann und die ganze Kirche sie festhält.

3. Wenn die Kirchenväter (oder mutatis mutandis die Theologen) einmütig eine Lehre als Glaubenswahrheit bezeichnen, so ist sie göttlichen Ursprungs, wenn sie auch nicht in der Hl. Schrift steht. Vgl. S. 51 f.

4. Wenn eine Lehre oder Einrichtung ihrer Natur nach aus rein kirchlicher Überlieferung stammen kann, so ist sie dennoch sicher auf die Apostel zurückzuführen, wenn sie in der gesamten Kirche festgehalten wird und von ihrer Einführung durch kirchliche Organe nichts verlautet. Diese Regel bildet die Grundlage des Präskriptionsbeweises, wie ihn schon Tertullian geführt hat; z. B. De praescr. 31: id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum. Augustinus gibt dieser Regel folgende Fassung: Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur (De bapt. c. Donat. IV, 24, 31).

Vinzenz von Lerin hat die bekannte Regel aufgestellt: Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum (Commonit. 2, 3). Unter Berücksichtigung des

Kontextes und der geschichtlichen Zusammenhänge wird, wie J. Madoz gezeigt hat, dieser Kanon so zu verstehen sein: 1. Die drei Merkmale ubique, semper, ab omnibus, bilden nicht etwa bloß zusammen ein Kriterium der Glaubenswahrheit, sondern sie sind drei Kriterien, deren jedes für sich je nach den Umständen angewandt werden und ausreichen kann. 2. Der Kanon hat exklusiven Sinn; er besagt: nur das ist wahrhaft und eigentlich katholisch, was entweder überall oder immer oder von allen geglaubt, und zwar fide manifesta, d. i. offenkundig oder ausdrücklich, geglaubt worden ist. Demnach scheint Vinzenz jenen realen Fortschritt im Dogma, durch den die fides implicita zur fides explicita wird, ausgeschlossen und nur eine Entwicklung in der subjektiven Erkenntnis und im Ausdruck der Glaubenslehre anerkannt zu haben.

Es ist jedoch zurückzuweisen, wenn die Altkatholiken das ab omnibus in der vinzentinischen Regel so deuten, als seien mit omnes alle Gläubigen gemeint. Vinzenz sagt in der Erklärung seiner Regel (3, 4) ausdrücklich, daß die Übereinstimmung aller magistri probabiles genüge.

Zwar ist auch die Glaubenseinheit des christlichen Volkes (communis sensus fidelium) ein Kennzeichen echter Überlieferung (vgl. Augustinus C. Iulian. I, 7, 31 f.). Es ist nämlich durch die Fürsorge des Hl. Geistes ausgeschlossen, daß alle Christen insgesamt vom rechten Glauben abfallen; der Unfehlbarkeit in der Verkündigung des Glaubens entspricht eine Unfehlbarkeit des Glaubensgehorsams. Aber der Hl. Geist, dem auch die letztere zu verdanken ist, ruft sie nur durch die Vermittlung der kirchlichen Lehrer in dem christlichen Volke hervor.

Franzelin 64 ff. 289 ff.; Heinrich II² 55 ff. 142 ff.; v. Schaezler 126 ff.; Scheeben I 165 ff.; W. S. Reilly, Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. Étude sur la règle de foi de s. Vincent de Lérin (Thèse). Tours 1903; J. Madoz, El Canon de Vicente de Lerins: „Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est": Gregorianum 1932, 32 ff.

III. Das kirchliche Lehramt.

§ 17.

Das kirchliche Lehramt als nächste und unmittelbare katholische Glaubensregel.

Die göttliche Einsetzung und die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes werden hier als in der Apologetik bewiesen vorausgesetzt. Die Einleitung in die Dogmatik handelt von dem unfehlbaren Lehramte der Kirche, insofern es Quelle der Dogmatik und katholische Glaubensregel ist. Ersteres ist in letzterem enthalten. Denn wenn das Lehramt eine Richtschnur des katholischen Glaubens ist, so bietet es dem Dogmatiker reichen und sicheren Stoff zur wissenschaftlichen Behandlung.

Katholische Glaubensregel ist etwas, das die Pflicht des Glaubens für alle Glieder der Kirche Christi maßgebend bestimmt.

Sie ist eine entferntere (mittelbare), wenn sie zwar die göttliche Gewähr der Glaubwürdigkeit ihres ganzen Inhaltes in sich trägt, aber eines anderen Faktors bedarf, der ihre innere Autorität in allgemein bindender Weise nach außen geltend macht. Sie ist hingegen eine nächste (unmittelbare), wenn sie, ohne solcher Vermittlung zu bedürfen, durch sich jeden einzelnen Gläubigen verpflichtet. Hl. Schrift und Tradition — letztere als Traditionsdenkmäler verstanden (s. S. 50) — sind regula fidei remota, das kirchliche Lehramt regula fidei proxima. Den jeweiligen Trägern des Lehramtes steht es zu, aus der Hl. Schrift und der apostolischen Überlieferung zu schöpfen, unfehlbar über sie zu urteilen und dadurch allen Gliedern der Kirche die Glaubenspflicht aufzuerlegen.

Man kann von der nächsten Glaubensregel im aktiven und im objektiven Sinne sprechen. Im aktiven Sinne ist sie die Tätigkeit, durch die das kirchliche Lehramt den Inhalt der Offenbarung als Gegenstand des pflichtmäßigen Glaubens verkündigt. Im objektiven Sinne ist sie die von der Kirche vorgeschriebene Lehre, die von allen in bereitwilliger Unterwerfung angenommen werden muß, damit sie in der Einheit des Glaubens und der Kirche stehen.

Die kirchliche Lehrverkündigung ist die nächste und unmittelbare Richtschnur des katholischen Glaubens (regula proxima fidei). De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Das Vatikanum lehrt: Wenn das kirchliche Lehramt kraft seiner Unfehlbarkeit endgültig entscheidet, daß eine Wahrheit von Gott geoffenbart sei, und ihre gläubige Annahme gebietet, so ergibt sich für jeden einzelnen die Pflicht der fides divina et catholica (S. 3 cp. 3 und 4; vgl. oben S. 12).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Die Kirche ist die von Christus gesetzte Zeugin der göttlichen Wahrheit gegen jeden Zweifel und Irrtum (Apg. 1, 8; Luk. 24, 48 f.), eine Säule und Grundfeste der Wahrheit (1 Tim. 3, 15), auf Felsengrund gebaut, so daß die Pforten der Hölle trotz ihrer unheimlichen Lügenmacht sie nicht überwältigen können (Matth. 16, 18). Die unbedingte Sicherheit dessen, was die Kirche zu glauben befiehlt, wird gewährleistet durch den ununterbrochenen Beistand Christi und des Geistes der Wahrheit, den er ihr gesandt hat (Matth. 28, 18 ff.; Joh. 14, 26; 16, 13). Der Hl. Geist spricht durch die Kirche (Apg. 15, 28), auf seiner göttlichen Kraft beruht ihre Glaubensverkündigung (1 Kor. 2, 4 f.). Ihr steht es daher zu, richterlich über den Inhalt der Lehre Christi und deren Sinn zu entscheiden (Matth. 18, 17 f.; Mark. 16, 15 f.; Luk. 10, 16).

So haben es auch die Apostel als die ersten Inhaber der kirchlichen Lehrgewalt gehalten. Ihr Predigen ist ein autoritatives Gebieten,

dem die Gläubigen Gehorsam zu leisten haben (Röm. 1, 5; 10, 13 ff.; 16, 26), mögen sie auch ihre eigene Einsicht zum Opfer bringen müssen (2 Kor. 10, 5). Wer der apostolischen Predigt widerspricht, den trifft das Anathem (Gal. 1, 8; 1 Tim. 1, 20). Die Nachfolger der Apostel aber sollen die Ausübung dieser Lehrgewalt mit allen ihren Rechten fortsetzen (vgl. Apg. 20, 28; 1 Tim. 4, 16; 6, 13 f.; 2 Tim. 1, 6. 8. 13 f.; 2, 2; 4, 1—6; Tit. 1, 5).

b) Tradition. — Schon Ignatius betont mit hohem Ernste die Pflicht der Gläubigen, mit der Lehre des Bischofs übereinzustimmen, der mit dem gesamten Episkopate in der Lehre Christi eins ist (Eph. 3 u. 4; Philad. 3 usw.). Klar und entschieden lehrt Irenäus, daß das Lehramt der Bischöfe für alle die sichere und verpflichtende Richtschnur des Glaubens ist. Durch die Kirche spricht der Hl. Geist, der die Wahrheit selbst ist; wer sich nicht an die Kirche hält, beraubt sich selbst durch schlechte Lehre des Lebens (Adv. haer. III, 24). Es ist eine Amtsgnade der Bischöfe, den wahren Glauben zu verkündigen: Cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt . . . Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab apostolis, ecclesiae successio, et id, quod est . . . inadulteratum et incorruptibile sermonis, constat (IV, 26). Vgl. Tertullian De praescr. 20 f.; Cyprian De unit. eccl. 4; Origenes De princ. Praef. 2; In Matth. comm. ser. 46 f. Ebenso lehren alle jüngeren Kirchenväter. — Auch die kirchliche Praxis hat, wie namentlich die Geschichte der Konzilien und die päpstlichen Urteile über die Häretiker zeigen, stets bekundet, daß das kirchliche Lehramt der oberste Richter in Sachen des Glaubens und der Sitten ist.

Spekulative Begründung.

Die Hl. Schrift und die Überlieferung enthalten zwar die ganze Offenbarungslehre, sie bedürfen aber, wie oben gezeigt wurde, der Bestätigung und Auslegung durch das kirchliche Lehramt (s. § 12 u. 16). Deswegen sind Schrift und Überlieferung regula remota fidei, und nur das Lehramt kann die nächste und unmittelbare Regel unseres Glaubens sein.

Canus lib. IV cp. 4. 5; Heinrich I² 655 ff.; v. Schaezler 155 ff.; Scheeben I 56 ff. 177 ff.; J. V. Bainvel, De Magisterio vivo et Traditione. Paris 1905; L. Billot, Tractatus de Ecclesia Christi. 2 Bde. 5. Aufl. Rom 1927; J. Brunsmann, Kirche und Gottesglaube. St. Gabriel 1926; H. Dieckmann, De ecclesia Christi. 2. Bd. Freiburg 1925; R. Garrigou-Lagrange, De revelatione per ecclesiam catholicam proposita. 2 Bde. 3. Aufl. Paris 1926; G. van Noort, Tractatus de Ecclesia Christi. 2. Aufl. Amsterdam 1909; L. de San, De Ecclesia et Romano Pontifice. Brügge 1906;

R.-M. Schultes, De ecclesia 359 ff. 605 ff.; A. Straub, De Ecclesia Christi. 2 Bde. Innsbruck 1912; A. M. Vellico, De regula fidei iuxta Ioannis Duns Scoti doctrinam: Antonianum 1935, 11 ff.

§ 18.

Die Träger der kirchlichen Lehrgewalt.

I. Der Papst.

Der Papst besitzt die höchste kirchliche Lehrgewalt; er ist in seinen Kathedralentscheidungen unfehlbar. De fide.

Das Vatikanum erklärt: „Der apostolische Primat des römischen Bischofs über die ganze Kirche schließt auch die oberste Lehrgewalt ein" (S. 4 cp. 4, Denz. 1832). Der Papst hat daher die Vollmacht, zum Heile aller die gesamte Lehrtätigkeit in der Kirche zu ordnen und alle Vorkehrungen zu treffen, daß „die ganze Herde Christi durch sie von der giftigen Speise des Irrtums abgewendet mit der Nahrung der himmlischen Lehre genährt, der Anlaß der Spaltung beseitigt, die ganze Kirche in Einheit erhalten werde und auf ihrem Fundamente ruhend fest gegen die Pforten der Hölle standhalte" (ib. 1837).

Diese Aufgabe und Vollmacht ist aber undurchführbar ohne das charisma veritatis et fidei nunquam deficientis (ib.), m. a. W. der Papst muß in den Entscheidungen, die er als der höchste Lehrer und Richter in Sachen der Lehre Jesu Christi fällt, unfehlbar sein. Er ist unfehlbar, „wenn er ex cathedra spricht, d. h. wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre als eine von der ganzen Kirche festzuhaltende entscheidet" (ib. 1839). Hierzu ist ihm in Petrus der göttliche Beistand verheißen worden. Die Unfehlbarkeit des Papstes ist eben jene, „mit der der göttliche Erlöser seine Kirche wollte ausgerüstet wissen, wenn sie eine auf den Glauben oder die Sitten bezügliche Lehre entscheidet", und deswegen sind solche Entscheidungen des Papstes „aus sich, nicht aber infolge der Zustimmung der Kirche unabänderlich" (ib.).

In allen anderen Fällen, in denen der Papst, sei es in eigener Person, sei es durch andere, seines höchsten Lehramtes waltet, sind seine Verordnungen oder Entscheidungen nicht unfehlbar und nicht unwiderruflich. Das gilt auch von den Dekreten der päpstlichen Kongregationen. Wenngleich einige dieser Kongregationen im Namen des Papstes für die ganze Kirche Entscheidungen in Glaubenssachen treffen können, kommt ihren Beschlüssen nicht die Unfehlbarkeit zu. Unfehlbar werden sie auch nicht dadurch, daß der Papst sie in forma communi oder speciali bestätigt, sondern

nur dann, wenn er sie in einer allen Zweifel ausschließenden Weise zu einer förmlichen Kathedralentscheidung erhebt.

Die nicht unfehlbaren Akte der päpstlichen Lehrtätigkeit legen keine Glaubenspflicht auf, sie fordern keine unbedingte und endgültige Unterwerfung. Aber Entscheidungen dieser Art sind doch, weil sie vom höchsten Lehrer der Kirche kommen und bedeutende natürliche und übernatürliche Bürgschaften ihrer Wahrheit besitzen, mit innerer religiöser Zustimmung anzunehmen. Diese Pflicht kann nur in dem höchst seltenen Falle aufhören, daß jemand, der zu eigenem Urteile in der betreffenden Frage befähigt ist, nach erneuter gewissenhafter Prüfung aller Gründe zu der Überzeugung kommt, daß die Entscheidung auf einem Irrtum beruht.

II. Die Bischöfe.

1. Die Bischöfe gehören als Nachfolger der Apostel zu dem kirchlichen Lehramte. De fide.

Das Tridentinum sagt von den Bischöfen: in apostolorum locum successerunt (S. 23 cp. 4, Denz. 960), und das Vatikanum erklärt: Gleichwie Christus die Apostel sandte, wie er selbst vom Vater gesandt worden war (Joh. 20, 21), so hat er die Einsetzung der Bischöfe als Hirten und Lehrer in der Kirche angeordnet, damit die Gläubigen für immer in der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft erhalten werden (S. 4, Denz. 1821).

Die Lehrgewalt der Bischöfe unterscheidet sich von der der Apostel

a) dadurch, daß nur die Apostel unmittelbar Augen- und Ohrenzeugen der in Christus vollendeten göttlichen Offenbarung waren, die Bischöfe hingegen das von den Aposteln her überlieferte Glaubensgut zu verkündigen und rein zu erhalten haben;

b) dadurch, daß der einzelne Bischof keine Sendung für die ganze Welt hat wie der Apostel, sondern zur Ausübung seiner Amtsgewalt eine bestimmte Diözese zugewiesen erhält;

c) dadurch, daß der einzelne Bischof in seiner Glaubenspredigt und in seinen richterlichen Entscheidungen in Glaubenssachen nicht unfehlbar ist, wie die Apostel es waren. Die Geschichte kennt Beispiele genug, daß Bischöfe Irrtümern, ja häretischen Verirrungen anheimgefallen sind. Die Aufgabe des Episkopates, die Lehre Christi in voller Reinheit zu bewahren, ist ja auch vollkommen zu erreichen, ohne daß der einzelne Bischof unfehlbar ist.

2. Die Gesamtheit der Bischöfe ist unfehlbar, wenn sie auf einem allgemeinen Konzil oder über den Erdkreis zerstreut eine Glaubenswahrheit verkündigen.

Das allgemeine oder ökumenische Konzil ist eine Versammlung des ganzen Episkopates in Verbindung mit dem Papste zu gemeinsamer richterlicher Beschlußfassung in kirchlichen Angelegenheiten.

a) Alle mit bischöflicher Jurisdiktion versehenen Bischöfe müssen eingeladen werden.

b) Die Versammlung muß in ihrer Zusammensetzung einigermaßen die ganze Kirche darstellen; doch ist es nicht wesentlich, daß alle Bischöfe oder Bischöfe aus allen Ländern teilnehmen.

c) Die Bischöfe auf dem Konzil haben die Aufgabe, die ihnen vorgelegten Angelegenheiten wahrhaft als Richter zu entscheiden. Vgl. Vatic. S. 3 (Denz. 1781): Nunc autem, sedentibus nobiscum et iudicantibus universi orbis episcopis etc.

d) Die versammelten Bischöfe müssen mit dem Papste in Verbindung stehen. Vgl. Lateran. V S. 11 (Denz. 741). — Diese Verbindung kommt zum Ausdruck

α) darin, daß der Papst die Bischöfe zu dem Konzil einlädt oder wenigstens der von anderer Seite erfolgenden Einladung nicht widerspricht (alle allgemeinen Synoden des kirchlichen Altertums wurden von den Kaisern berufen);

β) darin, daß der Papst persönlich oder durch seine Gesandten das Konzil leitet;

γ) darin, daß er die Konzilsbeschlüsse bestätigt.

Der letzte Punkt ist der wichtigste, erst die päpstliche Bestätigung macht die Beschlüsse rechtskräftig (CIC 227). Wenn hinsichtlich der Berufung, Zusammensetzung oder Leitung die bezeichneten Erfordernisse nicht erfüllt sind, wie es bei dem zweiten und fünften allgemeinen Konzil der Fall war, so kann der Papst einer solchen Bischofsversammlung nachträglich die Geltung eines allgemeinen Konzils verleihen. Hingegen das Fehlen der päpstlichen Bestätigung kann durch nichts ersetzt werden. Nicht ohne den Papst oder gar gegen ihn, sondern nur in unteilbarer Einheit mit ihm ist der Episkopat der Lehrkörper der Kirche.

Einer förmlichen nachfolgenden Gutheißung der Beschlüsse durch den Papst bedarf es indes nicht, sie ist bei den altkirchlichen ökumenischen Synoden auch nicht nachweisbar. Nimmt der Papst in eigener Person an der Beschlußfassung der Konzilsväter teil, so erübrigt sich eine weitere Bestätigung. Hat er seine schon vorher getroffene Entscheidung durch seine Legaten dem Konzil mitteilen lassen und tritt dieses ihr bei, so ist auch dies einer förmlichen Gutheißung gleichwertig. Aber es genügt auch, wenn der Papst durch beauftragte Personen an dem Konzil beteiligt ist und gegen die Beschlüsse keinen Einspruch erhebt.

3. Die allgemeinen Konzilien sind in ihren Glaubensentscheidungen unfehlbar. De fide.

a) Zweifellos ist das Glaubensurteil eines allgemeinen Konzils ein sollemne iudicium im Sinne der vatikanischen Erklärung über die unfehlbare Verkündigung von Offenbarungslehren (S. 3 cp. 3, s. oben S. 12 f.).

b) Die Tradition hat stets so geurteilt. Das Glaubensdekret von Nicäa gilt dem h. Athanasius als das „Wort des Herrn, das in Ewigkeit bleibt" (Ep. ad Afros 2). Basilius nennt es „den großen und unzerreißbaren Glauben" (Ep. 81). Der Hl. Geist hat die Bischöfe zusammengeführt und ihre Beschlüsse beeinflußt (Basilius Ep. 114; Gregor von Nazianz Orat. 21, 14). Gregor d. Gr. erweist den vier ersten allgemeinen Konzilien die gleiche Anerkennung und Ehr-

furcht wie den vier Evangelien und stellt dann auch das fünfte Konzil ihnen gleich (Ep. I, 25).

c) Innerer Grund. — Weil das kirchliche Lehramt die Gabe der Unfehlbarkeit besitzt, kommt diese sicher dann zur Anwendung, wenn der gesamte Lehrkörper eigens zur Entscheidung von Glaubensfragen in rechtmäßiger Weise zusammentritt.

4. Auch der über den Erdkreis zerstreute Episkopat in Verbindung mit dem Papste ist in seiner einmütigen Verkündigung des Glaubens unfehlbar. De fide nach Vat. l. c., wo auch das magisterium ordinarium et universale ecclesiae als Glaubensnorm hingestellt wird.

Die „ordentliche" Lehrtätigkeit der einzelnen Bischöfe erfolgt teils in dem gewöhnlichen kirchlichen Unterrichte oder dessen Überwachung, teils auf Provinzial- oder Diözesansynoden, in der richterlichen Stellungnahme zu Irrtümern, in liturgischen Büchern, Hirtenschreiben, Katechismen, Diözesangebetbüchern usw.

Die von den Bischöfen und vor allem die von dem Papste vorgeschriebenen liturgischen Bücher haben große Bedeutung für den dogmatischen Beweis. Die in ihnen enthaltenen Gesetze, Riten und Gebete bezeugen den Glauben der Hirten und der Gläubigen. Wenn alle Liturgien der abend- und der morgenländischen Kirchen in einer Sache des Glaubens übereinstimmen, so begründet dieser Konsens, weil er der Konsens der Gesamtkirche ist, die Glaubenspflicht. Schon der Papst Cölestin I lehrte dies: Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab apostolis tradita in toto mundo atque in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi (Ep. 21, 11).

Der Beweis für die Unfehlbarkeit der ecclesia docens dispersa ist in den im § 17 gegebenen Nachweisen enthalten. Denn nicht bloß für feierliche Glaubensurteile besitzt die Kirche die Verheißung des göttlichen Beistandes, sondern auch für ihre gewöhnliche Lehrtätigkeit: Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi (Matth. 28, 20).

Die Lehre des Gesamtepiskopates erlangt ebenso wie die päpstliche Kathedralentscheidung ihre Unfehlbarkeit nicht von der Zustimmung der hörenden Kirche, sondern sie hat sie aus sich infolge des göttlichen Beistandes, der sie vor Irrtum schützt.

Canus lib. V. VI; Heinrich II^2 236 ff.; Pesch, Praelectiones I^5 305 ff.; v. Schaezler 164 ff.; Scheeben I 153 ff. 220 ff.; D. Palmieri, De Romano Pontifice. 4. Aufl. Prato 1931; L. Choupin, Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège. Paris 1907; J. Forget, Conciles: Dict. de théol. cath. III (1907) 636 ff.; F. Th. Spáčil, Der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit: Zeitschr. für kath. Theol. 1916, 524 ff.; A. Straub, Gibt es zwei unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit?: Ebd. 1918, 250 ff.; P. Renaudin, De auctoritate sacrae liturgiae in rebus fidei: D. Thomas (Fr.) 1935, 41 ff.; J. Brinktrine, Der dogmatische Beweis aus der Liturgie: Scientia sacra. Festgabe für Kard. Schulte. Düsseldorf 1935, 231 ff.

§ 19.

Der Gegenstand der kirchlichen Lehrgewalt.

Die kirchliche Lehrgewalt und ihre Unfehlbarkeit erstreckt sich auf die gesamte Offenbarungswahrheit und alles, was zu dieser in innerer Beziehung steht.

Es ist ja die Aufgabe der Kirche, die ihr anvertraute Wahrheit unverfälscht zu bewahren und sie der heilsbedürftigen Menschheit vorzulegen, damit deren Anschauung und Leben vollkommen von der göttlichen Wahrheit durchdrungen und nach ihr umgestaltet wird. Darum muß die Kirche im einzelnen über folgende Gegenstände unfehlbar urteilen können:

1. Die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, mit Einschluß der Schlußfolgerungen, deren Prämissen unmittelbar geoffenbart sind. Durch die unfehlbare Lehrverkündigung der Kirche werden diese Wahrheiten zu eigentlichen Dogmen, die fide divina et catholica geglaubt werden müssen. Vgl. S. 22.

2. Die mittelbar geoffenbarten Wahrheiten, d. h. jene theologischen Schlußfolgerungen, deren Prämissen nur zum Teil unmittelbar geoffenbart sind, zum anderen Teil aus natürlichen Vernunftwahrheiten oder Erfahrungstatsachen bestehen. Vgl. S. 22 f. Die Kirche ist berechtigt, über diese Wahrheiten ein unfehlbares Urteil abzugeben, weil sie mit dem Glaubensgut in so innigem Zusammenhange stehen, daß dieses ohne sie nicht unversehrt bewahrt, richtig erklärt und zum Heile der Seelen allseitig fruchtbar gemacht werden kann.

3. Die dogmatischen Tatsachen (facta dogmatica). Dies sind im allgemeinen Tatsachen, die nicht geoffenbart, aber so mit dem Dogma verbunden sind, daß dieses nicht zweifellos festgehalten und wirksam verteidigt werden kann, wenn die Tatsachen nicht feststehen, z. B. die Rechtmäßigkeit eines bestimmten Papstes oder eines bestimmten allgemeinen Konzils. Als factum dogmaticum im engeren Sinne bezeichnet man die Tatsache, daß ein bestimmter nicht inspirierter Text oder ein nicht inspiriertes Buch eine bestimmte rechtgläubige oder irrgläubige Lehre enthält.

Die Kirche hat durch die Aufstellung von Bekenntnisformeln und durch die Verurteilung häretischer Bücher häufig gezeigt, daß die dogmatischen Tatsachen zu ihrem Lehrbereiche gehören. Als Innozenz X 1653 fünf Sätze des Jansenius aus dessen Buche „Augustinus" als häretisch verdammt hatte (Denz. 1092 ff.), betonten die Jansenisten, um diese Verurteilung unwirksam zu machen, daß bei dem Urteile über ein Buch zweierlei unterschieden werden müsse: die quaestio facti, ob das Buch eine bestimmte Lehre wirklich enthält, m. a. W. welches der vom Verfasser beabsichtigte Sinn

der fraglichen Sätze ist, und die *quaestio iuris*, ob die Lehre rechtgläubig ist oder nicht. Sie behaupteten, die Kirche könne zwar über die quaestio iuris, nicht aber über die quaestio facti ein unfehlbares Urteil fällen. Alexander VII 1656 und 1664 (Denz. 1098 f.) wies diese Ausflucht zurück, indem er erklärte, daß jene fünf Sätze in sensu ab eodem Cornelio (Iansenio) intento verdammt worden seien. Es ist daher als theologisch sicher zu betrachten, daß die Kirche hierüber mit Unfehlbarkeit urteilen kann. Sie muß hierzu berechtigt sein, weil es ihr sonst unmöglich wird, die Gläubigen wirksam vor dem Irrtum zu schützen.

4. *Die Vernunftwahrheiten, die mit Glaubenswahrheiten innerlich zusammenhängen, selbst aber nicht geoffenbart sind*; z. B. der genaue Sinn von Ausdrücken, in denen ein Dogma verkündigt ist (Natur, Person, Spezies, Materie, Form), philosophische Sätze über die Natur und Tragweite unseres Erkennens. Irrtümer in diesen Punkten bewirken sofort eine Verdunkelung und Entstellung des Glaubensgutes. Deshalb hat die Kirche, wie das *Vatikanum* erklärt, „von Gott das Recht und die Pflicht, die fälschlich so genannte Wissenschaft zu ächten, damit niemand durch Philosophie und leeren Trug sich täuschen lasse" (S. 3 cp. 4; vgl. can. 2 de fide et rat. und das Urteil Pius' X gegen den Modernismus, Denz. 2005).

Richtig verstanden ist die Ausübung dieses Rechtes *kein Angriff auf die Würde und Freiheit der natürlichen Wissenschaften*. Die kirchliche Lehre gibt den Wissenschaften nicht etwa neue Grundsätze, von denen sie ausgehen, neue Beweismittel, die sie benutzen sollen, kurz keine positive Norm, sondern nur eine *negative*. Die Wissenschaften behalten ihren eigentümlichen Gegenstand, ihre eigenen Prinzipien, ihre eigenen Methoden und Beweismittel; die kirchliche Lehre zeigt ihnen nur in manchen Punkten, was unzweifelhaft falsch ist und also von ihnen *nicht* gelehrt werden darf. Ein wirklicher Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft kann, wie das *Vatikanum* lehrt, nicht entstehen, da die Wahrheit nicht der Wahrheit widersprechen kann. Ist ein Schein des Widerspruchs vorhanden, so rührt er hauptsächlich daher, daß entweder die Glaubenslehren nicht im Sinne der Kirche verstanden oder unbegründete Ansichten als Ergebnisse der Wissenschaft hingestellt werden (S. 3 cp. 4).

5. *Die Festsetzung der theologischen Gewißheitsgrade und Zensuren.*

a) *Die theologischen Gewißheitsgrade* richten sich nach dem Maße der Klarheit und Sicherheit, mit dem eine Wahrheit in der Offenbarung ausgesprochen und vom kirchlichen Lehramte vorgelegt ist.

Den *höchsten Grad* der Gewißheit haben die von der Kirche mit *Unfehlbarkeit* verkündigten Lehren, nämlich erstens die eigentlichen Dogmen und zweitens die übrigen von der Kirche endgültig festgestellten Wahrheiten, von denen unter 2—4 die Rede war. Obwohl

diese Wahrheiten, die man als „katholische Wahrheiten" zu bezeichnen pflegt, bloß mittelbar oder überhaupt nicht geoffenbart sind, so stehen sie doch infolge des *unfehlbaren* lehramtlichen Urteiles den Dogmen an *Gewißheit* gleich. Liegt dieser höchste Gewißheitsgrad vor, so sagen wir: die Lehre ist *de fide*.

Niedere Gewißheitsgrade:

Sententia fidei proxima heißt eine Lehre, für deren Offenbarungscharakter fast die Gesamtheit der Theologen und auch die Kirche eintritt, ohne daß sie jedoch von der Kirche mit voller Deutlichkeit als unfehlbare Wahrheit verkündigt ist. *Ad fidem pertinens, theologice certa* ist eine Lehre, die durch ihren zweifellosen inneren Zusammenhang mit dem Dogma als sicher verbürgt wird. *Sententia communis* ist ein Satz, der an sich zu dem Gebiete der freien Meinung gehört, dem man aber wegen der allgemeinen Zustimmung der Theologen nur auf die triftigsten Gründe hin widersprechen darf. Theologische Meinungen von geringerer Gewißheit bezeichnet man wohl als *sententia probabilis* bzw. probabilior und mit Rücksicht auf ihre Übereinstimmung mit dem Gesamtgeiste der Kirche als *opinio pia*. Auf der untersten Stufe steht die *opinio tolerata*.

b) *Die theologischen Zensuren* (censurae sive notae theologicae, zu unterscheiden von den Zensuren als kirchlichen Zuchtmitteln) bezeichnen den Grad der Verwerflichkeit oder Bedenklichkeit einer Lehre. Wird eine Zensur vom kirchlichen Lehramte festgestellt, so ist sie eine richterliche Entscheidung (*censura iudicialis*), während sie von privaten Theologen ausgesprochen nur ein Gutachten oder rein wissenschaftliches Urteil ist (*censura mere doctrinalis*). In Fragen, die noch Gegenstand der freien theologischen Meinung sind, ist es den Theologen verboten, Zensuren auszusprechen (Denz. 1216).

Gegen Sätze, die einer unmittelbar geoffenbarten Wahrheit widerstreben, ist die schärfste Zensur *sententia haeretica* gerichtet. Sie gebührt einem Satze, der einem Dogma direkt entgegensteht. Es kommt dabei nur auf den objektiven Widerspruch der Lehre an, nicht auf das subjektive hartnäckige Festhalten an dem Irrtum. Wenn ein Satz von dem kirchlichen Lehramte in endgültiger Entscheidung für häretisch erklärt wird, so ist das kontradiktorische Gegenteil des Satzes ohne weiteres ein Dogma.

Niedere Zensuren:

1. Verstößt ein Satz gegen eine Lehre, die nahezu allgemein als sichere Offenbarungswahrheit gilt und von der Kirche deutlich begünstigt wird, ohne von ihr als Dogma festgestellt zu sein, so verdient er die Zensur *propositio haeresi proxima*. Die Zensuren *haeresim sapiens* und *de haeresi suspecta* richten sich mehr gegen den fehlerhaften

Ausdruck des Satzes, insofern er zwar nicht direkt häretisch ist, aber doch, zumal in Ansehung der Umstände, eine Häresie nahelegt oder vermuten läßt.

2. Sätze, die direkt gegen eine „katholische Wahrheit" gerichtet sind, werden als propositio erronea oder error (nämlich theologicus oder auch error in fide) bezeichnet. Wenn das kirchliche Lehramt diese Zensur über einen Satz verhängt, so ist dessen kontradiktorisches Gegenteil von selbst als „katholische Wahrheit" hingestellt. Als sententia errori proxima gilt eine Behauptung, deren Gegenteil nicht völlig sicher eine veritas catholica ist; als errorem sapiens, de errore suspecta gilt sie, wenn die Umstände einen error nahelegen oder vermuten lassen.

3. Propositio temeraria ist eine Lehre, die ohne genügende Gründe zu einer sententia communis theologorum oder zu einer allgemeinen, von der Kirche gebilligten religiösen Übung in Widerspruch tritt.

4. Sätze, die ihres Ausdrucks wegen verwerflich sind, unterliegen allgemein der Zensur male sonans. Als besondere Zensur kennzeichnet propositio male sonans den Satz, der einen rechtgläubigen Sinn mit ungeeigneten Worten, die leicht falsch verstanden werden können, zum Ausdruck bringt. Die propositio captiosa (verfänglich) sucht unter dem Schein der Wahrheit und Frömmigkeit durch absichtliche Zweideutigkeit irrezuleiten. Piarum aurium offensiva ist eine durch Unehrerbietigkeit des Ausdrucks das fromme katholische Bewußtsein verletzende Behauptung.

5. Die übrigen Zensuren propositio scandalosa, perniciosa, periculosa, iniuriosa usw. werden gegen Sätze gerichtet, die nach ihrer inneren Tendenz verderbliche Wirkungen hervorzurufen geeignet sind.

Die Kirche kann alle diese Bezeichnungen des Wertes oder Unwertes theologischer Lehren mit Unfehlbarkeit festsetzen. Der Katholik muß in solchem Falle mit unbedingter Glaubenszustimmung für wahr halten, daß der von der Kirche ausgesprochene Gewißheitsgrad wirklich zutrifft bzw. daß der von ihr zensurierte Satz wahrhaft und für immer solcher Zensur würdig ist und deshalb äußerlich und innerlich aufgegeben werden muß. Ob die Kirche die Absicht hat, die Zensur unfehlbar auszusprechen, ist nach den Umständen zu beurteilen. — Wenn die Kirche mehrere Irrtümer verdammt, ohne die den einzelnen Satz treffende Zensur anzugeben (damnatio in globo), so ist festzuhalten, daß jeder der verworfenen Irrtümer wirklich eine Zensur verdient. Es ist dann Sache der Theologie, die jedem einzelnen Satze gebührende Note festzustellen.

Von geringerer Bedeutung für die Dogmatik ist es, daß sich die Unfehlbarkeit der Kirche auch auf die kirchlichen Gesetze und die Kanonisation der Heiligen erstreckt.

a) Die kirchlichen Gesetze. Das höchste kirchliche Lehramt kann niemals der ganzen Kirche etwas vorschreiben, was der Lehre Christi oder dem Naturrechte widerstreitet. Daß ein allgemeines Kirchengesetz unzweckmäßig sei, ist nicht völlig ausgeschlossen, wohl aber, daß es etwas in sich Böses befehle. Vgl. die Bulle Auctorem fidei Pius' VI 1794 (Denz. 1578). Die Kirche würde ja durch einen Befehl dieser Art praktisch den Irrtum verkündigen, daß Gott Böses von uns verlange oder daß uns Böses zur Erreichung unseres letzten Zieles verhelfe.

Insbesondere muß die Kirche in der Bestätigung kirchlicher Orden unfehlbar sein, weil sie den Gläubigen dadurch eine besondere Lebensweise als sicheren Weg zur Vollkommenheit empfiehlt. Es muß durch göttlichen Beistand ausgeschlossen sein, daß der Papst eine Gesellschaft als Orden approbiert, deren Satzungen mit dem Glauben oder den guten Sitten in Widerspruch stehen.

b) Die Kanonisation der Heiligen ist das letzte und endgültige Urteil der Kirche, daß eine Person zu den Heiligen des Himmels gehört und in der ganzen Kirche als heilig zu verehren ist. Die meisten Theologen halten die feierliche Heiligsprechung mit Recht für unfehlbar. Wenn die Kirche Sünder zur Nachahmung und Verehrung aufstellte, würde sie ja ihr eigenstes Wesen und ihre Bestimmung, die Menschen zur Heiligung zu führen, verleugnen, und es wäre ein Triumph der Hölle, wenn ein ihr verfallener Mensch als heilig erklärt und verehrt würde. Nach Thomas ist die Verehrung der Heiligen quaedam professio fidei, qua sanctorum gloriam credimus, und er schließt daraus: Pie credendum est, quod nec etiam in his iudicium ecclesiae errare possit (Quodlib. 9 a. 16). — Die Unfehlbarkeit der Kanonisation schließt jedoch nicht ein, daß die einzelnen Gründe der Kanonisation, wie die Wunder des betreffenden Heiligen, ebenfalls mit Unfehlbarkeit festgestellt sind. Überhaupt scheinen solche Wunder nicht Gegenstand unfehlbarer lehramtlicher Entscheidung sein zu können, weil sie mit der göttlichen Offenbarung in keinem notwendigen Zusammenhange stehen.

Canus lib. XII cap. 7—11; Heinrich II[2] 534 ff.; Pesch, Praelect. I[5] 372 ff.; v. Schaezler 184 ff.; Scheeben I 195 ff. 253 ff.; Schultes 296 ff. 648 ff.; H. Deneffe, Fides pia und sententia pia: Scholastik 1927, 53 ff.; J. Koch, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1359: Mélanges Mandonnet. II (Paris 1930) 305 ff.; F. Marín-Sola, Si los hechos dogmáticos son de fe divina: Ciencia Tomista 1922 I 322 ff.: Ders., La canonización de los Santos y la fe divina: Ebd. II 161 ff.; H. Quilliet, Censures doctrinales: Dict. de théol. cath. II (1905), 2101 ff.

§ 20.

Die Form der kirchlichen Lehrurteile.

Die Kirche ist in ihren Lehrurteilen an keine bestimmte Form gebunden. Ein Urteil ist jedoch nur dann als unfehlbar anzusehen, wenn der Wortlaut deutlich zu erkennen gibt, daß eine endgültige, die ganze Kirche zum Glauben verpflichtende Entscheidung beabsichtigt ist. Eine solche liegt insbesondere vor, wenn das lehramtliche Urteil die Form eines Anathematismus oder Kanons

(in alter Zeit auch κεφάλαιον, capitulum genannt) hat, in dem die Anhänger einer genau bezeichneten Lehre mit dem Anathem belegt und die Lehre selbst somit als häretisch verdammt wird. Aber auch ohne Anathem, in positiver Darlegung kann die Kirche unfehlbare Erklärungen geben. Man muß jedoch zwischen der eigentlichen Entscheidung und etwa beigegebenen Beweisen und Erläuterungen unterscheiden; nur für die Entscheidung nimmt die Kirche die Unfehlbarkeit in Anspruch.

Eine besondere Form kirchlicher Lehrerklärung ist das Symbolum oder Glaubensbekenntnis. Die wichtigsten Bekenntnisse aus der alten Kirche sind die drei durch den amtlichen und allgemeinen kirchlichen Gebrauch geheiligten und bestätigten Symbola: 1. das Apostolikum, das von geringen jüngeren Zusätzen abgesehen ziemlich sicher in die Apostelzeit zurückreicht; 2. das Nicäno-Konstantinopolitanum, das seinem Hauptinhalte nach von dem nicänischen Konzil 325 aufgestellt worden ist und sich in seiner jetzigen Gestalt, die es von dem Konzil zu Konstantinopel 380 erhalten haben soll, zuerst in den Akten des Konzils von Ephesus 431 findet; 3. das Athanasianum oder Symbolum Quicunque; es stammt nicht von Athanasius, überhaupt von keinem Griechen, sondern allem Anscheine nach von einem Südgallier des 5. Jahrhunderts.

In der späteren Zeit wurden öfters Bekenntnisformeln für die zur Kirche zurückkehrenden Häretiker oder Schismatiker festgestellt. Sie tragen zumeist den Namen Professio fidei. So das Bekenntnis für die Waldenser 1208 (Denz. 420 ff.), für Michael Paläologus 1274 (Denz. 461 ff.), für die schismatischen Russen 1575 (Denz. 1083 ff.), für die Maroniten 1743 (Denz. 1459 ff.). Für verschiedene Anlässe wurde die von Pius IV 1564 aufgestellte Professio fidei Tridentina (Denz. 994 ff.) vorgeschrieben. Durch einen Zusatz über das Vatikanische Konzil ergänzt, trägt sie jetzt den Namen Professio catholicae fidei.

Für den Sinn eines kirchlichen Lehrurteils ist sein Wortlaut maßgebend. Doch ist das Studium der ihm zugrunde liegenden Aktenstücke nicht überflüssig, weil aus ihnen ersehen werden kann, worauf der Nachdruck ruht, aus welchem Grunde ein bestimmtes Wort statt eines anderen gewählt worden ist u. dgl.

Die Konzilsverhandlungen sind in den großen Sammlungen von Labbe (17 Bde. 1671 f.), Hardouin (12 Bde. 1715), Coleti (28 Bde. 1728 ff.) und Mansi (31 Bde. 1759 ff.) aufbewahrt. Die letztere, die nur bis ins 15. Jahrhundert reicht, wird seit 1905 durch Martin und andere Gelehrte fortgeführt. Eine andere Ergänzung der älteren Sammlungen ist die Collectio Lacensis (7 Bde. 1870 ff.), die die Konzilien seit 1682 enthält. Eine neue Sammlung der Konzilien von Ephesus, Chalcedon und Konstantinopel (553): Acta Conciliorum oecumenicorum, herausgegeben von Ed. Schwartz, hat 1914 zu erscheinen begonnen. Für das Konzil von Trient erscheint die Ausgabe: Concilium Tridentinum in Freiburg seit 1901. — Die beste Darstellung der Konzilsverhandlungen bietet C. J v. Hefele, Conciliengeschichte (9 Bde., 1.—6. Bd. in 2. Aufl. Freiburg 1873 ff.) und deren französische Übersetzung von H. Leclercq (Paris 1907 ff.) mit wichtigen Verbesserungen und Zusätzen.

Zahlreiche alte Symbola und Lehrurteile sammelte F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien. Tübingen 1896. Vollständiger ist A. Hahn, Bibliothek der Symbole. 3. Aufl. Breslau 1897. Sehr wertvoll ist für die spätere Zeit C. du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, qui ab initio XII. saeculi usque ad a. 1713 in ecclesia proscripti sunt et notati. 3 Bde. Paris 1724 ff.

Alle Lehrurteile, die für den gewöhnlichen Gebrauch in der Dogmatik heranzuziehen sind, enthält das Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum von H. Denzinger, in 21.—23. Auflage bearbeitet von J. B. Umberg. Freiburg 1937. Eine ähnliche, aber erheblich reichhaltigere Sammlung veröffentlichte F. Cavallera, Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici ordine methodico dispositus. Nova editio. Paris 1937.

Drittes Kapitel.

Die Aufgabe und Einteilung der Dogmatik.

§ 21.

Die Aufgabe der Dogmatik.

Der Dogmatik liegt es ob, in wissenschaftlicher Weise die Offenbarungswahrheiten über Gott und seine Werke festzustellen und durch Schlußfolgerungen ein volleres Verständnis dieser Wahrheiten zu vermitteln.

Um dies Ziel zu erreichen, empfiehlt es sich, einen kurz und klar gefaßten Lehrsatz an die Spitze jedes kleineren Abschnittes zu stellen und seinen theologischen Gewißheitsgrad anzugeben. Soweit das Verständnis es erfordert, ist eine Erklärung der Ausdrücke beizufügen.

Sodann ergibt sich die doppelte Aufgabe, den Lehrsatz positiv zu beweisen und ihn spekulativ zu erläutern.

1. Der positive Beweis. — Er wird geführt:

a) Aus den Äußerungen des kirchlichen Lehramts, das für uns die regula proxima fidei ist und deswegen zuerst gehört werden muß. Hat die Kirche in unfehlbarer Entscheidung den Lehrsatz verkündigt, so steht dessen Wahrheit und unsere

Glaubenspflicht ihm gegenüber ohne weiteres fest. Eine Untersuchung der regula remota fidei, nämlich der Hl. Schrift und der Überlieferung, ist dann nicht mehr notwendig, um den Satz für den Glauben zu beweisen. Jedoch ist eine solche Untersuchung bei günstigem Ergebnis geeignet, die Glaubensfreudigkeit des Katholiken zu steigern und dem schriftgläubigen Nichtkatholiken zu zeigen, daß es sich wirklich um eine von Gott geoffenbarte Wahrheit handelt. — Liegt keine unfehlbare Entscheidung über den Lehrsatz vor, so sind die ihn etwa betreffenden nicht unfehlbaren Lehräußerungen der Kirche heranzuziehen und nach den Regeln wissenschaftlicher Auslegung auf ihre Beweiskraft zu untersuchen. — Bei theologischen Konklusionen sind die feststehenden kirchlichen Lehren zu bezeichnen, aus denen sich der Lehrsatz mit logischer Notwendigkeit als Schlußfolgerung ergibt. — Gibt der Lehrsatz eine gemeinsame Lehre aller Theologen wieder, zu der sich das kirchliche Lehramt nicht geäußert hat, so beginnt der positive Beweis sofort mit der Untersuchung der Offenbarungsquellen. Desgleichen, wenn es sich um eine freie theologische Meinung handelt.

b) Aus den Quellen der Offenbarung, nämlich aus Schrift und Tradition.

α) Der biblische Beweis muß grundsätzlich das Alte Testament ebenso wie das Neue zur Grundlage nehmen. Dabei bleibt aber bestehen, daß viele Lehren nur aus dem Neuen Testament vollständig und sicher bewiesen werden können, weil das Alte Testament nach seiner Eigenart nur ein Schattenbild der christlichen Wahrheit ist. Da das Konzil von Trient entschieden hat, daß die alte lateinische Vulgata in öffentlichen Vorlesungen usw. als „authentisch" gelten soll (oben S. 42), so wird der Dogmatiker durchgängig die Vulgata zugrunde legen, mag es auch öfters ratsam sein, zu klarerer oder vollständigerer Beweisführung den Urtext oder andere alte Übersetzungen heranzuziehen. Bei der Auslegung des Schriftwortes müssen vor allem die Lehre der Kirche und der Konsens der Väter als Richtschnur dienen (S. 42 f.). Im übrigen sind die Grundsätze einer gesunden historisch-philologischen Exegese für die Auslegung maßgebend.

β) Der Traditionsbeweis soll zeigen, daß die heutige kirchliche Lehre ihrem wesentlichen Inhalte nach von den apostolischen Zeiten an in der Kirche geglaubt und verkündigt worden ist. Er dient gewöhnlich zur Vervollständigung und näheren Erklärung des Schriftbeweises, er kann aber auch für sich allein das Dogma beweisen. Die wichtigsten Zeugnisse liefern ihm die Werke der Kirchenväter, über deren dogmatische Geltung S. 50 ff. gehandelt wurde. Es ist aber stets

zu beachten, daß der Traditionsbeweis nur aus ihrem Zeugnisse über die Offenbarungswahrheit, nicht aus ihren Spekulationen über diese Wahrheit geführt werden kann.

2. Die spekulative Behandlung. — Sie soll den Offenbarungsinhalt nach Möglichkeit dem Verständnisse erschließen. Das Vatikanum erklärt, daß dieses Ziel einigermaßen und in sehr fruchtbarer Weise sogar bei den Geheimnissen des Glaubens erreicht werden kann (S. 3 cp. 4).

a) Die spekulative Dogmatik erforscht die inneren Gründe der Lehrsätze und widerlegt die spekulativen Einwürfe der Gegner. Wenn sich eine Wahrheit, wie es bei den eigentlichen Glaubensgeheimnissen (mysteria stricta) der Fall ist (S. 14), der Möglichkeit einer spekulativen Beweisführung völlig entzieht, so hat die ratio theologica zu zeigen, daß die Einwendungen des Unglaubens keine zwingende Kraft haben. Sie kann die Geheimnisse auch durch Analogien aus der natürlichen Ordnung und durch die Analogie des Glaubens, d. h. durch die Beleuchtung eines Geheimnisses durch ein anderes, in etwa dem Verstande näherbringen, so daß ihm die Angemessenheit der kirchlichen Lehre einleuchtet.

b) Die Spekulation hat das System der Dogmatik aufzustellen. Die geoffenbarte Glaubenswahrheit bildet ein selbständiges, in sich geschlossenes Ganzes von übernatürlichen Lehren, die sich gegenseitig bedingen und beleuchten. Dieses Ganze muß so verarbeitet werden, daß es ein wohlgegliederter und festgefügter, von einem beherrschenden Grundgedanken getragener Bau ist.

c) Die spekulative Dogmatik wird auch die in den Offenbarungswahrheiten gegebenen Lebenswerte zu erfassen bestrebt sein. Es scheint jedoch mehr Sache des mündlichen Vortrages zu sein, auf diese reichen Schätze immer wieder hinzuweisen, die dann ja in der Moraltheologie, Aszetik und Mystik näher ausgewertet werden.

Bei allem diesem ist die Dogmatik in weitem Umfange auf den Gebrauch der Philosophie, nicht nur der formellen Logik oder Dialektik, sondern auch der Realphilosophie angewiesen. Es gibt zahlreiche kirchliche Lehren über Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften, kosmologische und anthropologische Dogmen, deren Inhalt mit den bloßen natürlichen Mitteln der Vernunft erfaßt werden kann und von heidnischen Philosophen wirklich erkannt und bewiesen worden ist. Die Philosophie vermag uns in diesen Fällen zwar keinen Glaubensgrund zu bieten (1 q. 1 a. 8 ad 2), aber es ist nach den Worten Leos XIII sehr angebracht, solche philosophische Erkenntnisse und Beweise „zum Vorteile und Nutzen der Offenbarungslehre zu verwerten, damit sich herausstellt, daß auch die menschliche Weisheit und selbst das Zeugnis der Gegner den christlichen Glauben empfiehlt" (Enzykl. Aeterni Patris 1879). Ferner können manche aus der Philosophie herge-

nommene Vergleiche zur Erläuterung von Glaubenswahrheiten dienen, und man kann drittens mit Hilfe der Philosophie mit Erfolg Angriffe auf den Glauben zurückweisen, indem man sie geradezu als falsch oder doch als nicht zwingend nachweist (Thomas In lib. Boëthii de Trin. q. 2 a. 3).

Es liegt aber auf der Hand, daß nur die wahre Philosophie solche Dienste zu leisten imstande ist (Thomas l. c.). Darum hat die Kirche das im dogmatischen Gebrauche erprobte System des scholastischen Aristotelismus, wie es insbesondere vom h. Thomas ausgebildet worden ist, dem Lehrer der Dogmatik nicht nur empfohlen, sondern vorgeschrieben (s. oben S. 53 ff.). — Andererseits muß mit Thomas l. c. ernst davor gewarnt werden, die Bedeutung der Philosophie zu übertreiben und nach ihr den Glauben zu bemessen, als ob nur das philosophisch Bewiesene Glauben verdiente, während doch umgekehrt der Glaube eine (negative) Norm für die Philosophie abgibt (s. S. 68). Darum darf die dogmatische Spekulation nie die feste Grundlage des Glaubens verlassen. Sie darf es sich nicht herausnehmen, das Dogma auch nur im Geringsten ändern zu wollen, sondern muß stets bereit sein, sich selbst zu verbessern, sobald sie zu ihm in einen Gegensatz tritt.

Um aber die Aufgabe, die ihm die dogmatische Wissenschaft stellt, gehörig zu erfüllen, muß der Theologe nicht nur, wie schon S. 4 betont wurde, den wahren übernatürlichen Glauben haben, sondern er muß auch erfüllt sein von echter Pietät gegen das Lehramt der Kirche, vom Geiste der Folgsamkeit gegen dessen Weisungen, auch wenn sie nicht eigentliche Dogmen aufstellen, von Hochachtung vor den Ansichten, zu denen sich die Kirchenväter oder die Mehrzahl der großen Theologen in Glaubenssachen bekennen. Er muß eine in der Gottes- und Christusliebe gründende Begeisterung für die theologische Wissenschaft in sich zu wecken suchen, wie der h. Thomas sie besaß nach seinem eigenen Bekenntnisse beim Empfange der Wegzehrung: Sumo te pretium redemptionis animae meae, pro cuius amore studui, vigilavi et laboravi. Die Liebe zur Wahrheit, an die er glaubt, drängt den Jünger der theologischen Wissenschaft, nach Möglichkeit ihre tiefsten Gründe zu erfassen. Cum enim homo . . . diligit veritatem creditam, super ea excogitat et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest (2, 2 q. 2 a. 10). Es gehört ferner dazu eifriges Gebet, um die Gaben der Einsicht, der Wissenschaft und Weisheit in einem vorzüglichen Grade zu erhalten. Sind doch diese Gaben schon für die einfachen Gläubigen notwendig, um die Glaubenswahrheiten recht zu verstehen und aus ihnen über die Geschöpfe und über Gott selbst richtig zu urteilen (2, 2 q. 5 a. 1). Um wieviel mehr bedarf ihrer der Theologe zu tieferem Eindringen in die Glaubenslehre! Und nicht zuletzt muß er sich eines sittenreinen Lebens befleißigen, wie es nach Thomas zur Wissenschaft der Wahrheit führt: Prius est bene vivere quam bene

docere (Catena aurea in Matth. 5, 11). Prius vita quam doctrina; vita enim ducit ad scientiam veritatis (Expos. in Matth. 5, 11).

Heinrich I² 21 ff.; Kuhn I² 201 ff.; Scheeben I 358 ff.; B. Baudoux, Philosophia „ancilla theologiae“: Antonianum 1937, 293 ff.; B. Durst, Zur theologischen Methode: Theol. Revue 1927, 297 ff. 361 ff.; J. de Ghellinck, Patristique et argument de tradition au bas moyen-âge: Festschrift für Grabmann (Münster 1935), 403 ff.; E. Krebs, Dogma und Leben. 2 Bde. 3. Aufl. Paderborn 1930; A. Landgraf, Les preuves scripturaire et patristique dans l'argumentation théologique: R. des sciences philos. et théol. 1931, 287 ff.; A. Lang (oben S. 25); G. Rabeau, Introduction à l'étude de la théologie. Paris 1926, 144 ff.; J. Rimaud, Thomisme et méthode. Paris 1925; M. Schmaus, Kath. Dogmatik. 1. Bd. München 1938, 1 ff. 51 f.

§ 22.

Die Einteilung der Dogmatik.

Die Gliederung der Dogmatik schließt sich am besten an das System an, das der h. Thomas von Aquin in seiner Theologischen Summa singulari ordine ac mira perspicuitate (Clemens VIII), miro ordine (Leo XIII) aufgestellt und durchgeführt hat. Nur einige Änderungen in dem Aufbau sind angezeigt, namentlich weil der zweite Teil der Summa, der hauptsächlich moraltheologischen Inhalts ist, für die Dogmatik fast ganz außer Betracht bleiben kann. Die in ihm enthaltenen dogmatischen Fragen müssen in dem rein dogmatischen Systeme einen anderen Platz erhalten.

Der beherrschende Grundgedanke der Summa theologica ist Gott selbst, und zwar zunächst Gott an sich in seiner unendlichen Hoheit und Vollkommenheit, und sodann Gott in seiner höchsten Ursächlichkeit, durch die sich seine unendliche Vollkommenheit in unermeßlich vielen verschiedenen und wunderbar geordneten Abstufungen widerspiegelt. Gott wird im 1. Teile der Summa betrachtet in sich selbst und als die erste Wirk- und Exemplarursache aller Dinge, im 2. Teile als die höchste Zielursache der Geschöpfe, insbesondere des Menschen, der nach Gottes Gesetz und Führung im Zusammenwirken von Gnade und Freiheit in Gott selbst seine höchste Vollendung erstreben und erlangen soll, und im 3. Teile als Erlöser, der der gefallenen Menschheit die Erreichung dieses letzten Zieles wieder ermöglicht.

1. An die Spitze des dogmatischen Systems tritt also die Lehre von Gott an sich, die Theologie im engeren Sinne. Sie zerfällt in zwei Teile: Die Lehre von dem, was den drei göttlichen Personen gemeinsam ist (allgemeine Gotteslehre, de Deo uno), und die Lehre von der Trinität (de Deo trino).

2. Nunmehr geht die Darstellung zu den Werken Gottes über. Zuerst werden die die Gesamtheit der Geschöpfe betreffenden göttlichen Werke betrachtet, nämlich die Erschaffung, Regierung, Erhaltung und Mitwirkung, sowie die Begründung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. An zweiter Stelle sind die geschaffenen Dinge im einzelnen zu behandeln: die Engel, die Körperwelt, die Menschen, und hieran anschließend die Ursünde und Erbsünde im Menschengeschlecht. Dieser ganze Teil wird die Lehre von der Schöpfung (de Deo creatore) genannt.

3. Es folgt der Abschnitt de Deo redemptore. Gottes Ursächlichkeit offenbart sich nach dem Sündenfalle Adams in der Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn, der das Menschengeschlecht wieder auf den Weg zu seinem Endziele zurückführt. Nach einleitenden Untersuchungen über die Notwendigkeit und Angemessenheit und den Hauptbeweggrund der Menschwerdung wird von der Person des Erlösers und seinem Werke gehandelt. Es empfiehlt sich, im Anschluß daran auch die Offenbarungswahrheiten über die Mutter des Erlösers einheitlich darzustellen.

4. An die Lehre von Christus schließt sich die Lehre von der Kirche (de ecclesia) an, insofern sie das corpus mysticum Christi und die objektive Heilsanstalt zur Vermittlung der Erlösungsfrucht an die einzelnen ist.

5. Die Frucht der Erlösung nimmt in den einzelnen die Form der Heilsgnade an, ohne die kein Mensch das übernatürliche Ziel zu erreichen vermag. Da es im Reiche Christi keine Gnade gibt, die nicht irgendwie zu der Kirche als ihrer Vermittlerin in Beziehung stände, so wird die Gnadenlehre (de gratia) am passendsten an die Lehre von der Kirche angefügt.

6. Die ordentlichen Mittel der Zuwendung der Gnade an die einzelnen Menschen sind die Sakramente, die Christus zu diesem Zwecke gestiftet hat und durch die Kirche verwalten läßt (de sacramentis).

7. Den Schluß bildet die Darstellung der letzten Dinge (de novissimis), insbesondere die Lehre von jener Vollendung, die Gott um Christi willen denen bereitet hat, die ihn lieben.

Heinrich III² 3ff.; v. Schaezler 296ff.; J. Ranft, Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System. Aschaffenburg 1927.

Viertes Kapitel.

Die Geschichte der Dogmatik.

Der Geschichte der Dogmatik gehören alle Bemühungen der kirchlichen Theologen an, die geoffenbarten Lehren über Gott und seine Werke aus ihren Quellen als wahr zu erweisen und tiefer zu verstehen, mögen sie ihre Arbeit auf einzelne dogmatische Fragen beschränken oder deren Gesamtheit systematisch behandeln.

Drei Zeiträume mit deutlich sich voneinander abhebenden Merkmalen lassen sich in dieser Geschichte unterscheiden: die Zeit der Kirchenväter, die der mittelalterlichen Scholastik, die neuere Zeit.

Von der Geschichte der Dogmatik unterscheidet sich die des Dogmas trotz enger Berührung und wechselseitiger Beeinflussung wesentlich; denn

1. die Geschichte der Dogmatik ist die einer Wissenschaft, während die Geschichte des Dogmas die eines objektiven Gebildes ist, mit dem sich die Wissenschaft befassen kann und soll.

2. Bei der Dogmatik sind die Theologen die Ursache der Entwicklung, bei dem Dogma ist es die lehrende Kirche bzw. der Hl. Geist selbst, der sich des kirchlichen Lehramtes als seines Werkzeuges bedient.

3. Die Geschichte der Dogmatik erstreckt sich über ein weiteres Gebiet als die Dogmengeschichte; denn die letztere betrifft nur die Wahrheiten, die im Laufe der Zeiten die Geltung eines Dogmas erhalten haben.

Heinrich I² 63ff.; Kuhn I² 297ff.; Scheeben I 419ff.; H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae. 5 Bde. 4. Aufl. Innsbruck 1926ff.; R. Marcone, Historia philosophiae. 2. Bd. Rom 1914; Fr. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Teil. 11. Aufl., hrsg. von B. Geyer. Berlin 1928; K. Werner, Die Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. 5 Bde. Schaffhausen 1861ff.; J. Schwane, Dogmengeschichte. 4 Bde. Münster bzw. Freiburg 1862ff. (I² 1892, II² 1895); J. Tixeront, Histoire des dogmes. 3 Bde. 6. Aufl. Paris 1909ff.; I. P. De Groot, Conspectus historiae dogmatum usque ad saec. 13. 2 Bde. Rom 1931. — Vom protestantischen Standpunkte aus hauptsächlich: A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde. 5. Aufl. Tübingen 1931; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Halle 1906; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Bde. 4. Aufl. Leipzig 1927ff.

§ 23.

Die Dogmatik in der Väterzeit.

Dieser Zeitraum ist durch eine reiche, oft glänzende und für immer grundlegende monographische Behandlung des dogmatischen Stoffes, die zumeist durch Angriffe auf den Glauben veranlaßt war,

gekennzeichnet. Eine systematische Darstellung des ganzen dogmatischen Stoffes wird nur selten versucht.

1. Die ersten Anfänge (bis um 180).

Die kirchlichen Theologen sahen sich zuerst vor die Aufgabe gestellt, der Einwurzelung des Christentums in der Menschheit ihre schriftstellerische Arbeit zu widmen. Praktische Anweisungen für die Christen zu geben und ihren Glauben vor Juden und Heiden zu rechtfertigen war ihre nächste Pflicht. Die der Dogmatik eigenen Gegenstände wurden dabei nur eben berührt. Nur selten, wie bei der Lehre von dem Logos oder von der Auferstehung der Toten, wurde der Versuch gemacht, sie aus der Hl. Schrift zu begründen und mit Heranziehung der Philosophie in etwa zu erläutern.

2. Reiche Entwicklung dogmatischer Einzeldarstellung (etwa 180 bis 750).

Anlaß zu einer gründlichen Bearbeitung dogmatischer Fragen bot der Kampf gegen die vielgestaltige Häresie. Mit dem positiven Beweise, auf den fast immer das Hauptgewicht gelegt wurde, verband sich häufig, bald mehr, bald weniger, eine die Scholastik vorbereitende Dialektik. Auch die Schaffung einer dogmatischen Terminologie ist das Verdienst dieser Zeit.

So verdanken wir Irenäus (Adv. haereses ll. 5) und Tertullian (De praescriptionibus haereticorum, Adv. Marcionem ll. 5 usw.) gegenüber den Gnostikern höchst wertvolle Untersuchungen über die dogmatischen Erkenntnisquellen, über die Einzigkeit Gottes und die Erschaffung aller Dinge durch den einen allmächtigen, weisen und gütigen Gott. — Eine bedeutende dogmatische Polemik wurde gegen die zahlreichen Gegner des Trinitätsglaubens entfaltet, um einerseits den Unterschied der göttlichen Personen zu wahren, andererseits einer ditheistischen oder tritheistischen Auffassung den Boden zu entziehen. Wenn den älteren Theologen wie Tertullian, Hippolyt, Origenes, Dionysius von Alexandrien die wissenschaftliche Vereinigung der Einzigkeit der göttlichen Natur und der Dreipersönlichkeit Gottes durchweg noch nicht in einwandfreier Weise gelang, so erfuhren nach dem Auftreten der Arianer bei der eifrigen Abwehr des Irrtums die Anschauungen die nötige Klärung, die Spekulation über das Dogma setzte sich mit dem Glauben in vollen Einklang, und zugleich gewann die positive Begründung der trinitarischen Dogmen die größte Sicherheit. So insbesondere bei Athanasius C. Arianos orat. 1—3, Hilarius De Trinitate ll. 12, Basilius Adv. Eunomium ll. 3 und De Spiritu Sancto, Gregor von Nazianz Orationes theologicae 5, Gregor von Nyssa C. Eunomium ll. 3 (vulgo ll. 12) und Adv. Pneumatomachos, Ambrosius De fide ad Gratianum ll. 5 und De Spiritu Sancto ad Gratianum ll. 3, Cyrill von Alexandrien Thesaurus und De Trinitate dialogi 7, vor allem Augustinus, dessen Werk De Trinitate ll. 15 unstreitig die glänzendste wissenschaftliche Arbeit der Väterzeit über den einen und dreieinigen Gott ist, ausgezeichnet durch

systematische Ordnung und gleichmäßige Berücksichtigung des positiven Beweises wie der Spekulation. Auch Boëthius De Sancta Trinitate muß hier erwähnt werden, weil der Verfasser in diesem und anderen Traktaten wie sonst keiner die scholastische Methode in ihren Grundzügen vorgebildet hat. — Die Lehre von der Person Christi wurde gegen Arianer, Apollinaristen, Nestorianer, Monophysiten und Monotheleten verteidigt und dargestellt besonders durch Gregor von Nyssa Adv. Apollinarem, Ambrosius De incarnationis dominicae sacramento, Cyrill von Alexandrien Adv. Nestorium ll. 5, Quod unus sit Christus usw., Cassian De incarnatione Domini ll. 7, Leo d. Gr. Epistola dogmatica ad Flavianum, Gelasius I De duabus naturis in Christo, Boëthius Liber contra Nestorium et Eutychen, Leontius von Byzanz Adv. Nestorianos et Eutychianos ll. 3 usw., Maximus Confessor Opuscula theologica et polemica. Es waren sehr gediegene Leistungen, zwar hauptsächlich polemischer Natur, aber zum Teil, namentlich bei Cyrill, Leontius, Boëthius, mit einem starken Einschlag von Systematik und Dialektik und besonders bei Cyrill mit vielen Ausblicken auf andere Hauptwahrheiten des Christentums. — Um die Gnadenlehre hat sich vor allen anderen Augustinus unvergängliche Verdienste erworben (vgl. 53 f.); die Zahl seiner Werke gegen die Pelagianer und die später als Semipelagianer bezeichneten Gegner seiner Lehre ist sehr groß (bei Migne P. lat. 44). — Noch andere Gebiete der Dogmatik wurde in Monographien mehr oder minder ausführlich und grundlegend bearbeitet, wie die Lehre von der Seele durch Tertullian De anima, Nemesius De natura hominis, Augustinus De quantitate animae, von den Engeln durch Dionysius Pseudoareopagita De hierarchia coelesti, von der Taufe und Buße durch Tertullian De baptismo und De poenitentia, Cyprian De lapsis, Augustinus De baptismo contra Donatistas ll. 7, von der Kirche durch Cyprian De catholicae ecclesiae unitate und durch Augustinus in seinen antidonatistischen Schriften.

War nach dem Gesagten die Väterzeit dem Bedürfnisse der Kirche entsprechend hauptsächlich die Zeit der dogmatischen Einzeldarstellung zur Verteidigung und Begründung einzelner Glaubenswahrheiten, so wurden doch bereits einige Versuche unternommen, den Inhalt der christlichen Lehre zu einem Ganzen zusammenzufassen. Auch diese Versuche hatten fast immer nicht so sehr theoretische Interessen als praktische Rücksichten und äußere Umstände zum Anlaß.

Die ältesten Bemühungen dieser Art waren von dem Bestreben eingegeben, der Systematik mancher Gnostiker, die dem oberflächlichen Beobachter imponierte und dadurch gefährlich wurde, die christliche Theologie in ihrer Einheit und Größe als die wahre Gnosis entgegenzustellen und so den Gnostizismus zu überwinden. Clemens von Alexandrien stellte den gewaltigen Stoff in seiner Trilogie Protrepticus, Paedagogus und Stromata zusammen. Es ist ihm aber noch nicht gelungen, abgesehen von dieser Dreiteilung (1. Widerlegung der heidnischen Irrtümer und Beweis der Wahrheit des Christentums, 2. christliche Lebensregeln, 3. theoretische Wissenschaft vom christlichen Glauben) den Stoff im einzelnen systematisch zu beherrschen. Ungleich besser ist das System der christlichen Gnosis, das

Origenes in seinem Werke Περὶ ἀρχῶν, De principiis (übersetzt durch Rufinus; von dem Urtexte sind nur Bruchstücke erhalten) in vier Büchern aufgestellt hat: 1. Gott, Trinität und Geisterwelt, 2. Erschaffung der Materie, Vorsehung Gottes, der Mensch, seine Freiheit, Sünde, Erlösung, Vollendung, 3. das sittliche Leben, 4. Inspiration und Auslegung der Hl. Schrift. Nach dem Berichte des Photius (Bibl. cod. 106) hat auch der Origenesschüler Theognostus in seinen fast ganz untergegangenen Ὑποτυπώσεις in sieben Büchern ein System der Dogmatik ausgearbeitet. Es war diesen Alexandrinern gemeinsam — besonders tritt es bei Origenes hervor —, die Lehre der Kirche zugrunde zu legen, aber nicht eigentlich, um sie zu beweisen, sondern um sie mit Hilfe der hellenischen Philosophie tiefer zu erfassen und über sie hinaus zu einer vermeintlich höheren Auffassung vorzudringen. Diese „höhere" Auffassung wich aber in einigen Stücken vom Glauben ab.

Eine ziemlich vollständige, aber rein volkstümliche Dogmatik bietet Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen. Er benutzt hauptsächlich das Schriftwort zum Beweise. Die Darstellung folgt, ohne wissenschaftliche Systematik, der Ordnung des Taufbekenntnisses. Die Oratio catechetica magna Gregors von Nyssa ist hingegen ganz spekulativ gehalten und nach eigenem Systeme angelegt: Gott, Trinität, Menschwerdung und Erlösung (diese besonders ausführlich), Sakramente, Vollendung. Ihr praktischer Zweck ist es, den Katecheten apologetische Gedanken über das Dogma darzubieten. Unter den Schriften Theodorets von Cyrus verdient eine „Epitome der göttlichen Dogmen" (Glaubens- und Sittenlehre) im 5. Buche seines Werkes gegen die Häretiker wegen ihrer guten systematischen Anlage Erwähnung. Ihr verwandt ist die des Mönches und Priesters Johannes von Damaskus in seinem Werke De fide orthodoxa, das nicht nur auf die griechische Theologie der Folgezeit, sondern in der Übersetzung des Burgundio von Pisa auch auf die abendländische Scholastik weittragenden Einfluß ausgeübt hat. Johannes hat den Ertrag der griechischen Väterlehre zusammengefaßt. Eigenes will er nicht bieten. Sein großes Verdienst ist die systematische Bearbeitung des Überlieferten. Das Werk umfaßt 100 Kapitel und zerfällt nach der später von einem Lateiner angebrachten Einteilung in vier Bücher: 1. von dem einen und dreifaltigen Gott; 2. von der Schöpfung: Geisterwelt, Materie, Mensch und dessen Urstand und Sündenfall; 3. von der Person und (kürzer) dem Werke des Erlösers; 4. von der Taufe, Verehrung der Heiligen und der Bilder, Ursprung der Sünde im geschaffenen Willen, Gesetz, Sabbat u. dgl., Antichrist und Auferstehung.

Unter den Abendländern hat sich Laktantius in seinen Institutionum divinarum ll. 7 als erster Systematiker betätigt, doch beschränkt er sich fast ganz auf die ethische Seite des Christentums. Augustinus, der wie kein anderer unter den lateinischen Vätern das gesamte theologische Wissen mit seinem universalen Geiste beherrschte, wäre der geeignete Mann gewesen, die Theologie vollständig systematisch zu bearbeiten. Doch bietet er nur in zwei Schriften mehr einen geistvollen Entwurf, als die Durchführung einer Systematik. De doctrina christiana I, 2—21 enthält einen kurzen Abriß der Dogmatik in folgender Ordnung: Gottes Dreipersönlichkeit und Wesen, Menschwerdung des Sohnes, Rettung, Heiligung und Vollendung der Menschen. Das Enchiridion nimmt die drei göttlichen Tugenden zum Einteilungsgrund und fügt die Hauptlehren des Christentums in dieses Schema ein. Der Liber ecclesiasticorum dogmatum des Presbyters Gennadius

von Marseille, dessen Titel eine förmliche Dogmatik zu verheißen scheint, ist nur eine Erklärung des Verfassers über seine Rechtgläubigkeit in 88 kurzen Kapiteln ohne systematische Ordnung. Von größerem Werte ist De fide seu de regula verae fidei des Bischofs Fulgentius von Ruspe, ein Grundriß der Dogmatik in streng augustinischem Geiste (Trinität, Menschwerdung, Schöpfung, Urstand, Erbsünde, Gericht und Auferstehung, Mittel des Heiles und Prädestination, Kirche, ewige Verdammnis).

Isidor von Sevilla bietet in dem 1. Buche seiner Libri tres sententiarum eine Dogmatik in 30 Kapiteln (Gottes Wesen und Eigenschaften, Schöpfung, Christus und Hl. Geist, Kirche, Heiligung und Vollendung). Das Buch ist ganz aus Vätertexten (= sententiae) zusammengestellt, ähnlich wie schon früher die der systematischen Ordnung entbehrende Schrift Prospers von Aquitanien Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber, und kurz nach Isidor die Libri sententiarum quinque des Bischofs Tajus von Saragossa. Durch diese Werke ist die reiche Sentenzenliteratur des Mittelalters angeregt worden.

O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. 5 Bde. Freiburg 1902 ff. (I² 1913, II² 1914, III² 1923); Ders., Patrologie. 3. Aufl. Freiburg 1910; G. Rauschen, Grundriß der Patrologie. 10. u. 11. Aufl. bearb. von B. Altaner. Freiburg 1931; A. Puech, Histoire de la littérature grecque chrétienne. 3 Bde. Paris 1900—30; U. Moricca, Storia della letteratura latina cristiana. 3 Bde. Turin 1924 ff.; E. Gilson und Ph. Böhner, Die Geschichte der christlichen Philosophie. 1. Bd. Paderborn 1936. In diesen Werken ist die Literatur zu den einzelnen Vätern verzeichnet. Vgl. außerdem die S. 79 angegebene Literatur und R. Nelz, Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen. Bonn 1916; L. v. Rudloff, Das Zeugnis der Väter. Ein Quellenbuch zur Dogmatik. Regensburg 1937; M. J. Rouët de Journel, Enchiridion patristicum. 10. u. 11. Aufl. Freiburg 1937.

§ 24.

Die Dogmatik in der Zeit der mittelalterlichen Scholastik.

Das Kennzeichen dieses Zeitraumes ist die durchgängige Anwendung der scholastischen Methode (vgl. S. 8) auf den Gegenstand der Dogmatik. Nicht bloß äußere Notwendigkeiten geben den Anlaß zu der Abfassung dogmatischer Werke, sondern hauptsächlich beherrscht das spekulative Interesse die theologische Arbeit. Diese findet in berühmten Kloster- und Domschulen und an den Universitäten ihre bevorzugte Heimstätte. Die Einzeldarstellung tritt zurück hinter großen zusammenfassenden Werken.

I. Die Übergangszeit (8.—11. Jahrhundert).

1. Die griechische Kirche hat seit Johannes von Damaskus, dem „letzten Kirchenvater", noch einige tüchtige Dogmatiker hervorgebracht, wie Theodorus Studites († 826) und Nicephorus von Konstantinopel († 829), die die Bilderverehrung wirksam verteidigten, vor allem Patriarch Photius († um 891), dessen

Schriften über die verschiedensten theologischen Fragen von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und großer Geistesschärfe Zeugnis ablegen. Indem Photius aber das griechische Schisma einleitete, hat er auch der griechischen theologischen Wissenschaft den schlimmsten Dienst geleistet, da das Schisma ihrer Regsamkeit und weiterem Fortschritt Einhalt gebot.

2. Im **Abendlande** haben die **germanischen Völker** die politische Macht an sich gerissen und die alte Kultur zertrümmert. Haben sie auch das Christentum angenommen, so reicht doch zunächst selbst bei ihren Besten die Bildung noch nicht aus, die Theologie zu höherem Aufschwung und reicherer Entfaltung zu führen. Man mußte sich bescheiden, sich das Überlieferte anzueignen. Es ist eine **Zeit des Sammelns** und des mehr oder minder geschickten **Zusammenfügens** dessen, was die Väter, zumal Augustinus und Gregor d. Gr., bieten. Nur hin und wieder vermögen Einzelfragen, wie die des Filioque, der Adoptivsohnschaft Christi, der Bilderverehrung, der Gnadenwahl, der realen Präsenz, auch zu dogmatischer Spekulation anzuregen, wenngleich sie hinter der Berufung auf die Autoritäten weit zurückbleibt.

Zu nennen ist besonders **Alkuin** († 804), der außer polemischen Arbeiten auch ein Werk De fide sanctae et individuae Trinitatis in 3 Büchern hinterlassen hat. Es handelt von der Trinität, Schöpfung, Menschwerdung und den letzten Dingen. In der Methode stellt es sich bei allen Mängeln schon als ein Vorläufer der Scholastik dar. Eine ziemlich selbständige dialektische und systematische Behandlungsweise zeigt sich auch bei **Paschasius Radbertus**, Abt von Corbie († um 860), und **Ratramnus**, Mönch von Corbie († nach 868), besonders in ihren gleichbetitelten Schriften De corpore et sanguine Domini, Arbeiten, die um so höhere Anerkennung verdienen, als die Väter das Thema von der Eucharistie noch nicht monographisch behandelt hatten. Ferner bei **Lupus Servatus**, Abt von Ferrières († um 862), in dem Liber de tribus quaestionibus (Willensfreiheit, Gnadenwahl, Wert des Blutes Christi), und bei **Johannes Skotus Eriugena** († um 873), dessen hier zu nennende Bücher De divina praedestinatione und De divisione naturae (letzteres durch Honorius III 1225 verurteilt) mit bedeutender methodischer Gewandtheit geschrieben, aber stark von dem neuplatonischen Pantheismus des Verfassers beeinflußt sind. Noch manche Theologen des ausgehenden 8. und des 9. Jahrhunderts, wie Paulinus von Aquileja, Theodulf von Orleans, Aeneas von Paris, Beatus von Liebana, Etherius von Osma, Hinkmar von Reims, Prudentius von Troyes, Remigius von Lyon, haben in achtenswerter Weise in die dogmatischen Streitigkeiten ihrer Zeit eingegriffen.

3. Auf diese verheißungsvollen Anfänge folgte ein höchst bedauerlicher **Niedergang** der theologischen Wissenschaft in dem „dunklen" 10. Jahrhundert, das in der Geschichte der Dogmatik völlig übergangen

werden kann. Erst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts rief der Angriff Berengars von Tours auf die Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie eine Reihe von tüchtigen Gegenschriften hervor.

Unter ihnen sind die der Äbte **Lanfranc von Bec** und **Durandus von Troarn**, der Bischöfe **Adelmann von Brescia** und **Hugo von Langres**, sowie des Erzbischofs **Guitmundus von Aversa** zu nennen. Sie verbinden mit dem biblischen und patristischen Beweise die dialektische Behandlung der Glaubenslehre, führen aber die bei Berengar hervorgetretene einseitige Überschätzung der ratio auf ihr richtiges Maß zurück. Es sei noch **Petrus Damiani** († 1072) erwähnt, dessen dogmatische Traktate besonders aus der Hl. Schrift schöpfen, aber auch an spekulativen Erörterungen nicht arm sind.

II. Die Frühscholastik (12. Jahrhundert).

Die sittlich-religiöse Reform, die von Cluny ausgegangen durch kraftvolle Päpste durchgeführt wurde, kam auch der theologischen Wissenschaft zugute. Bei der lebhaften Entwicklung des kirchlichen Lebens trat mit innerer Notwendigkeit wieder das Bestreben hervor, in das **Verständnis des Überlieferten** tiefer einzudringen. Man ging jetzt zielbewußt an die Aufgabe heran, nach den **Regeln der Dialektik** die ratio zu benutzen, um den überlieferten Stoff als vernunftgemäß zu beweisen und den inneren Zusammenhang der Wahrheiten zu erkennen. Diese Bemühungen wurden aufs glänzendste eingeleitet durch **Anselm**, Erzbischof von Canterbury († 1109), den „Vater der Scholastik".

Anselms dogmatisches Hauptwerk ist das Monologium, eine Darstellung der Lehre von dem einen und dreieinigen Gott, die an spekulativem Werte und an Vortrefflichkeit der logischen Gliederung und des systematischen Aufbaus schwerlich von einer anderen Gotteslehre übertroffen wird. Daran reiht sich das Proslogium (d. i. Anrede, nämlich an Gott, wegen der Gebetsform) mit dem ontologischen Gottesbeweise und einer mehr mystisch-kontemplativen Behandlung der göttlichen Eigenschaften. Ferner der berühmte Dialog Cur Deus homo ll. 2, worin Anselm für die in dem Titel bezeichnete Frage durch seine Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi eine neue Lösung gibt. Diese drei Werke verzichten auf die Beweisführung aus Schrift und Tradition und sind rein spekulativ gehalten. Andere Bücher Anselms, wie De processione Spiritus Sancti contra Graecos, De fide Trinitatis usw. zeigen Spekulation und positiven Beweis verbunden. Hatte Anselm den aus der Väterzeit (Tertullian, Clemens Alex., besonders Augustinus) stammenden Grundsatz: fides praecedit intellectum, fides quaerens intellectum treu befolgt, so suchte **Abaelard** († 1142) (Sic et non; Introductio in s. theologiam; Theologia christiana; De unitate et trinitate divina) das Verhältnis umzukehren: Die Vernunft geht voran und gibt den Ausschlag, ein Grundsatz, der notwendig zur Zersetzung der Glaubenswissenschaft führte. Solchen Auswüchsen der Dialektik trat mit Erfolg u. a. **Bernhard von Clairvaux** († 1153) entgegen, der auch

durch seine Bekämpfung gewisser Irrtümer Gilberts de la Porrée und durch seine die Spekulation befruchtende geistvolle Schriftverwertung die theologische Entwicklung günstig beeinflußte. Er neigt in höherem Grade als Anselm der mystischen Richtung zu und steht in dieser Hinsicht unter der Einwirkung des *Hugo von St. Viktor* († 1141), des eigentlichen Begründers der mittelalterlichen Mystik. Hugo hat aber auch das dogmatische Wissen durch sein Werk De sacramentis ll. 2 mächtig gefördert; es ist die erste der scholastischen Zeit angehörende systematische Darstellung der ganzen Glaubenswahrheit (1. Buch: Gott und die Werke der Schöpfung, 2. Buch: Die Werke der Wiederherstellung), und in dem letzten Teile des 2. Buches bietet es eine Lehre von den Sakramenten im engeren Sinne, die bislang noch nie im Zusammenhange bearbeitet worden war. *Richard von St. Viktor* († 1173) ist Hugo besonders in der Vorliebe für die Mystik gefolgt; sein dogmatisches Hauptwerk ist De Trinitate ll. 6.

In diesem Zeitraum entsteht die Literaturgattung der *Sentenzenbücher*, systematische Bearbeitungen der in Schrift und Überlieferung vorliegenden sententiae über theologische Fragen.

Verfasser solcher Werke waren Anselm von Laon († 1117), sodann ein ungenannter Schüler Gilberts de la Porrée († 1154) (Sententiae divinitatis), ferner Hugo von Mortagne, der um 1155 die unter dem Namen Hugos von St. Viktor gehende Summa sententiarum verfaßt zu haben scheint, sowie Robert Pulleyn († um 1153), Robert von Melun († 1167), Gandulfus († nach 1185), Petrus von Poitiers († 1205) usw.; allen jedoch an Einfluß weit überlegen *Petrus Lombardus*, Bischof von Paris († 1164). Es ist ein weitschichtiges patristisches Material, das er in seinen Sententiarum ll. 4 nach dialektischem Verfahren verarbeitet hat. Besonders Augustinus ist sein Führer, auch in der Einteilung des Werkes, die auf De doctr. christ. I, 2 ff. zurückgeht (1. Buch: Gott und die göttlichen Personen; 2. Buch: Die Schöpfung, ihr guter und schlechter Gebrauch; 3. Buch: Die Erlösung des Menschen und seine Wiederherstellung zum rechten Gebrauche der Dinge; 4. Buch: Die Sakramente als Zeichen der Gnade). Dieses Sentenzenwerk ist jahrhundertelang allenthalben dem theologischen Unterrichte zugrunde gelegt worden. Es empfahl sich hierfür durch seinen Stoffreichtum, seine glückliche Verbindung von auctoritas und ratio und seine vorsichtige Zurückhaltung im eigenen Urteil. Erst nach dem Konzil von Trient ist die Theologische Summa des h. Thomas als Schulbuch an seine Stelle getreten.

III. Die Hochscholastik (13. Jahrhundert).

Die Blüte der Scholastik wurde vor allem dadurch herbeigeführt, daß das Abendland den *ganzen Aristoteles*, von dem bisher hauptsächlich nur die Logik bekannt war, in lateinischer Übersetzung kennenlernte. Ein einheitliches philosophisches System, eine ausgebildete philosophische Kunstsprache, eine Fülle von neuen Fragen mitsamt ihren Lösungen boten sich in diesen Schriften den Theologen dar. So konnten diese weit vollkommener als bisher die scholastische Aufgabe erfüllen, die Glaubenslehre noch reicher beleuchten, allseitiger entwickeln und

gründlicher verteidigen. — Es kam hinzu, daß das *Aristotelesstudium* durch *Araber* im Orient (Al Farabi † 950, Avicenna † 1037, Algazel † 1111) und im Maurenreich (Abubacer † 1185, Averroes † 1198) sowie durch *Juden* in Spanien (Avicebron † um 1070, Maimonides † 1204) bereits auf eine hohe Stufe erhoben worden war. Aus dem Bemühen, den Glauben (Islam bzw. Altes Testament) mit dem Wissen zu vereinigen, erwuchs ihnen eine Menge hochwichtiger Probleme, die auch für die scholastische Theologie Geltung hatten und ihr mächtige Antriebe, teils reiche Belehrung, teils Anlaß zu entschiedener Bekämpfung gaben. Drittens wirkte auch die *Entstehung der Bettelorden*, denen die größten Theologen jener Zeit angehörten, auf den Geist der Scholastik bedeutsam ein. Es war ein tiefreligiöser Geist, der der Scholastik eine gewisse mystische Färbung verlieh, und ein streng kirchlicher Geist in aufrichtigstem Anschluß an den Glauben und den Kultus der Kirche und das ganze Kirchenregiment.

Wie inhaltlich, so erreicht die Scholastik auch in der *Form* jetzt ihren Höhepunkt. Ohne sich in Spitzfindigkeiten zu verlieren, wird jede Frage mit der größten Genauigkeit und Schärfe des Ausdrucks und der Beweisform mit allen Gründen für und wider klargelegt und entschieden. Der Ertrag der Studien wird niedergelegt in Kommentaren zu dem Sentenzenwerke des Petrus Lombardus, in Quaestiones disputatae und Quodlibeta über Einzelfragen, besonders aber in den *theologischen Summen*, die das gesamte theologische Wissen in systematischem Aufbau darbieten. Zu den ältesten, großenteils noch vor 1200 wirkenden Summisten gehören Martinus von Cremona, Simon von Tournai († etwa 1201), Präpositinus von Cremona († 1210), Petrus von Capua († nach 1219), Wilhelm von Auxerre (Antissiodorensis, † zwischen 1231 und 1237).

1. Die theologische *Schule des Franziskanerordens* wurde durch den Briten *Alexander von Hales* († 1245) begründet, der bereits Professor in Paris war, bevor er dem Orden beitrat. Er hat eine unvollendet gebliebene Summa theologica hinterlassen, die zwar Zutaten von fremder Hand enthält, aber im Ganzen und in allen wesentlichen Teilen sein Werk ist und ein gewaltiges Wissen, ein bedeutendes methodisches und systematisches Können und eine große Sicherheit und Zuverlässigkeit des Urteils zeigt (doctor irrefragabilis). Neben ihm wirkte in Paris sein Schüler *Johannes de la Rochelle* († 1245). Beide überstrahlt ihr gemeinsamer Schüler *Bonaventura*, Ordensgeneral und Kardinal († 1274). Außer vielen philosophischen, exegetischen und mystischen Schriften schrieb er einen Kommentar zu den Sentenzen, ganz im Geiste seines Lehrers Alexander, das herrliche Breviloquium, wohl die beste kurzgefaßte Dogmatik des Mittelalters, das Itinerarium mentis ad Deum, mit starkem mystischen Einschlag. Sein Ehrenname doctor seraphicus kennzeichnet treffend die Innigkeit des Gemütes, die Anteilnahme des liebeglühenden Herzens an den

vorgetragenen Wahrheiten. Zu derselben Schule gehören Richard von Middletown (a Mediavilla) († um 1308) an, mit einem vortrefflichen Sentenzenkommentar und den Tria Quodlibeta, Matthäus von Acquasparta († 1302) mit rühmenswertem Sentenzenkommentar, Quaestiones disputatae und Quodlibeta, und mehrere andere.

2. Von älteren Dominikanertheologen abgesehen, die der aristotelischen Philosophie noch zurückhaltend gegenüberstanden (Robert Fishacre † 1248, Robert Kilwardby † 1279, u. a.), ist der erste Führer der Dominikanerschule Albert der Große, schon seit 1223 im Orden, † 1280. Er ist der vielseitigste und fruchtbarste Schriftsteller des Mittelalters, der bedeutendste Naturforscher und epochemachend als Philosoph durch seine Bemühungen um die Einführung des Aristoteles in die Scholastik. Zahlreiche gründliche Kommentare zur Hl. Schrift entstammen seiner Feder. Seine Theologie ist vor allem in einem Kommentare zu den Sentenzen, in einer nur bis zur Hälfte gediehenen Summa theologiae aus seinen letzten Jahren und in Kommentaren zu Dionysius Areopagita niedergelegt. Sie ist allerdings nicht von so hoher Bedeutung wie die Theologie seines Schülers Thomas. Thomas von Aquin († 1274), ein weithin berühmter Lehrer in Köln, Paris, Bologna, Neapel, von der Nachwelt gefeiert als Fürst der Scholastik und doctor angelicus oder doctor communis. Wie die Päpste seine Lehre gelobt und gutgeheißen haben, s. oben S. 55 ff. Er verfaßte philosophische und theologische Schriften in großer Zahl. Unter den letzteren sind von besonderer Bedeutung der Kommentar zu den Sentenzen, in Paris vor 1258 verfaßt; die Summa contra gentiles in vier Büchern, 1261 begonnen, worin viele Fragen der Gottes- und Schöpfungslehre, im 4. Buche auch die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation, die Sakramente und die letzten Dinge dem Unglauben gegenüber erörtert werden; die Quaestiones disputatae, eine sehr gründliche und einläßliche Behandlung der Themata Wahrheit, Macht, Tugend, Übel usw.; vor allem die 1265 begonnene Summa theologica, die reifste Arbeit des Aquinaten, überhaupt die vortrefflichste Frucht der scholastischen Theologie. Die Summa behandelt in drei Teilen 1. die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen und seiner Schöpfung; 2. von dem Endziele des Menschen und den Handlungen, die ihn dahin führen oder an der Erreichung des Zieles hindern, auch von der Gnade, ohne die er es nicht erreichen kann; diese pars secunda ist in zwei Abteilungen zerlegt, die prima secundae und die secunda secundae; 3. von Christus, dem Erlöser, seinen Sakramenten und von den letzten Dingen. Der 3. Teil ist nicht ganz zum Abschluß gekommen; das Fehlende, die Sakramentenlehre von der Bußgenugtuung an und die Eschatologie, hat Reginald von Piperno um 1280 aus Thomas' Sentenzenkommentar zusammengestellt und der Summa als Supplementum beigefügt. Der große Lehrer hat diese Summa für die incipientes oder novitii theologiae geschrieben, und diesem Zwecke entspricht sie durchaus. Eine wunderbare Klarheit ist über das Ganze ausgegossen, eine Durchsichtigkeit des Planes, eine Einfachheit und wissenschaftliche Genauigkeit der Sprache, die unübertroffen sind. — Zahlreiche Theologen schlossen sich der Lehre des großen Meisters an. Lebensschicksale und Werke von vielen dieser frühesten Thomisten sind erst durch die Forschungen der letzten Jahre genauer bekannt geworden.

Der Unterschied der beiden Schulen betraf keine Anschauungen von grundlegender Wichtigkeit. Er bestand in einem stärkeren mystischen Zuge der alten Franziskanertheologie und in dem platonisch-augustinischen Gepräge gewisser metaphysischer und psychologischer Theorien, an denen sie festhielt, während die Dominikanerschule sich in diesen Fragen enger an Aristoteles anlehnte.

3. Außerhalb der beiden Schulen stand u. a. Heinrich von Gent († 1293), hauptsächlich dem scholastischen Augustinismus ergeben, ein selbständiger und einflußreicher Denker. Er schrieb eine Summa theologica und sehr wertvolle Quodlibeta. Sein ebenfalls sehr hervorragender Schüler Gottfried von Fontaines († um 1306) näherte sich in seinen ausgezeichneten Quodlibeta mehr der Doktrin des h. Thomas.

IV. Nachblüte und Niedergang der Scholastik (14. und 15. Jahrhundert).

Nach einer kurzen Nachblüte, die besonders durch Duns Skotus bezeichnet ist, hebt ein bedauerlicher Verfall der Theologie an. Zwar gibt es immer noch eine Anzahl würdiger Vertreter der dogmatischen Wissenschaft, aber durchweg bilden Mangel an eigenen Gedanken, dazu Vernachlässigung des Studiums der großen Leistungen der Vorzeit, Verwilderung der Sprache, Herabsinken der Methode zu haarspaltender Spitzfindigkeit und rein formalistischer Behandlung der Glaubenslehre, die mitunter vor frivolen Fragen und Beantwortungen nicht zurückscheut, die Eigenart dieses Zeitraumes.

1. Johannes Duns Skotus († 1308, Doctor subtilis), ein britischer Franziskaner, schrieb zwei Kommentare zu den Sentenzen, einen größeren zu Oxford 1300—1304: Opus Oxoniense, und einen kleineren zu Paris 1306—1308: Reportata Parisiensia (auch Opus Parisiense), ferner Quaestiones quodlibetales. Skotus steht auf der Grenzscheide der beiden Perioden. Die scholastische Methode ist bei ihm noch über Thomas hinaus zu höchster Kunstfertigkeit ausgebildet, zeigt aber auch schon Untugenden des Verfalls. Besonders kennzeichnet diesen Lehrer eine nimmer rastende Neigung zur Kritik, zu der ihn ein bewundernswerter Scharfsinn ungemein befähigt. Seine Kritik versucht sich an allen Lehrern, besonders auch an Thomas, und führt zu manchen neuen Lösungen.

2. Nach Duns Skotus heißt die jüngere Schule im Franziskanerorden skotistische Schule. Sie ist von der Franziskanerschule des 13. Jahrhunderts durch den Verzicht auf das mystische Element, durch eine weit nüchternere, formalistische Denkweise, sowie durch den Lehrpunkt von der distinctio formalis und seine Einwirkungen auf die Dogmatik unterschieden. Vom Thomismus unterscheidet sich der Skotismus nicht nur durch die Lehre von der distinctio formalis, sondern insbesondere auch durch die Bevorzugung des Willens gegenüber dem Verstande. Überall tritt das Wollen in den Vordergrund, das absolut freie Wollen Gottes und die Liebe. Auf die verschiedensten Lehranschauungen übt dieser Umstand einen stark verändernden Einfluß aus. — Skotistische Dogmatiker dieser Zeit waren besonders Franz von Mayronis († 1325), Antonius Andreas († 1320), Wilhelm von Alnwick

(† 1332), Petrus von Aquila († 1361), Nikolaus de Orbellis († zwischen 1471 und 1475).

3. Aus der thomistischen Schule sind besonders zu nennen Johannes Quidort († 1306), Thomas von Sutton, auch Thomas Anglicus genannt († 1310), Hervaeus Natalis († 1323), Nikolaus Trivet († nach 1324), Johannes von Neapel († nach 1336), Petrus de Palude († 1342), Nikolaus von Straßburg († nach 1321), Antonius von Florenz († 1459), vor allem Johannes Capreolus († 1444), der bedeutendste Dogmatiker des 15. Jahrhunderts, princeps Thomistarum genannt, weil er in seinen Libri quatuor defensionum theologiae D. Thomae de Aquino, einem Sentenzenkommentar, die echte Lehre des Aquinaten gegen alle falsche Auffassung glänzend verteidigte. — Der Dominikaner Durandus de St. Pourçain († 1334) ging, vom Nominalismus beeinflußt, vielfach seine eigenen Wege. Vorwiegend thomistisch lehrten die Augustiner-Eremiten Ägidius von Colonna (Romanus, † 1316) und Thomas von Straßburg († 1357), während allerdings Gregor von Rimini aus diesem Orden († 1358) der nominalistischen Richtung und einem gewissen Rigorismus zuneigte; ferner die Kartäuser, unter ihnen Dionysius Ryckel († 1471), Zisterzienser, Karmeliter und die meisten Theologen des Weltklerus.

4. Die nominalistische Schule, vorbereitet durch Petrus Aureoli († 1322), wurde durch Wilhelm von Ockham († 1349) gegründet. Unter ihren zahlreichen Anhängern erlangten Gregor von Rimini (s. oben), Peter d'Ailly († 1420), Gabriel Biel († 1495) größere Bedeutung. Der Nominalismus treibt den skotistischen Grundsatz von dem Willensprimat auf die Spitze, indem er Gottes Freiheit in absolute Willkür und blinde Machtentfaltung ausarten läßt. Die Vernunft kann daher über das göttliche Sein und Wirken nichts ausmachen, die ratio theologica ist bedeutungslos, nur die Hl. Schrift lehrt uns, was Gott ist und will. Diese Herabwürdigung der Vernunft und die Hervorkehrung der alleinigen Schriftautorität macht den Nominalismus zu einem Vorläufer der Häresie Luthers.

P. Auer, Ein neuaufgefundener Katalog der Dominikaner-Schriftsteller. Paris 1933; J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte. 1. u. 2. Teil. Wien 1873. 1875; A. Bačić, Ex primordiis scholae thomisticae: Angelicum 1927, 19 ff. 224 ff. 406 ff., 1928, 71 ff. 242 ff.; B. Dörholt, Der Predigerorden und seine Theologie. Paderborn 1917; F. Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del sec. XIII: Xenia Thomistica III (Rom 1925), 517 ff.; H. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrh. Freiburg 1904; J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII. siècle. Paris 1914; E. Gilson, La philosophie au MA. 2 Bde. Paris 1922; P. Glorieux, D'Alexandre de Hales à Pierre Auriel. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIIIe s.: Archivum Francisc. hist. 1934, 257 ff.; Ders., Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe s. 2 Bde. Paris 1933 f.; Ders., La littérature quodlibétique. 2 Bde. Paris 1925—1935; M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode. 1. u. 2. Bd. Freiburg 1909. 1911; Ders., Einführung in die Summa theologiae des h. Thomas. 6. Aufl. Freiburg 1935; Ders., Die Werke des h. Thomas. 2. Aufl. Münster 1931; Ders., La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV s.: Rivista della Filos. Neo-Scol. 1923, 97 ff.; Ders., Forschungen zur ältesten deutschen Thomistenschule: Xenia Thomistica III

(Rom 1925), 189 ff.; Ders., Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg 1933; B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique. 3 Bde. 2. Aufl. Paris 1880; J. Koch, Durandus de S. Porciano O. P. 1. Bd. Literargeschichtliche Grundlegung. Münster 1927; P. Mandonnet, La théologie dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs im Dict. de théol. cath. VI 863 ff.; Ders., Des écrits authentiques de S. Thomas. 2. Aufl. Fribourg 1910; Ders. u. J. Destrez, Bibliographie thomiste. Le Saulchoir 1921; G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus. 2. Aufl. Freiburg (Schw.) 1935; G. Meersseman, Geschichte des Albertismus. Paris 1933; A. Mignon, Les origines de la Scolastique et Hugues de St. Victor. 2 Bde. Paris 1895; T. Richard, Introduction à l'étude et à l'enseignement de la Scolastique. Paris 1926; G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII. siècle. Paris 1909; D. Scaramuzzi, Il pensiero di Giov. Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia. Rom 1927; A. Schneider, Die abendländische Spekulation des 12. Jahrh. Münster 1915; A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 Bde. Mainz 1864 ff.; K. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert. Paderborn 1876; Ders., Der h. Thomas von Aquino. 3 Bde. Regensburg 1858 f.; Ders., Die Scholastik des späteren Mittelalters. 5 Bde. Wien 1881 ff.; M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale. 2 Bde. 6. Aufl. Löwen 1934 f. — Die Einzelliteratur und die Ausgaben sind am besten bei Überweg-Geyer verzeichnet (s. oben S. 79).

§ 25.

Die Dogmatik in der neueren Zeit.

I. Eine neue Blütezeit.

Das Wiederaufleben der klassischen Studien bewirkte zwar in weiten Kreisen der Gebildeten einen Anschluß an den Geist und die Sitten des griechisch-römischen Heidentums, übte aber auch einen wohltätigen Einfluß auf die kirchliche Wissenschaft aus. Bei den Theologen kam, namentlich unter den Anklagen und dem Spott der Humanisten, das Gefühl zum Durchbruch, daß die sprachliche Barbarei und der Formalismus, in welche die Theologie fast allenthalben versunken war, der heiligen Wissenschaft unwürdig waren. Zudem wurden durch die humanistischen Gelehrten zahlreiche Väterschriften ans Licht gezogen, die durch die Buchdruckerkunst leicht zugänglich gemacht von selbst die Aufmerksamkeit der Theologen auf ein eifriges Studium dieser wertvollen Quellen hinlenkten. Dazu kam, daß ihnen die Not der Zeit, die reißende Ausbreitung der reformatorischen Irrlehren, zumal in Deutschland, deren wissenschaftliche Bekämpfung zur Pflicht machte. Vollends gaben die Verhandlungen und Beschlüsse des Konzils zu Trient der Theologie so viele und starke Anregungen, daß sie alsbald nach dem Konzil einen neuen Höhepunkt erreichte, vergleichbar dem des 13. Jahrhunderts.

1. Die Vorboten der neuen Blüte (etwa 1500 bis 1570).

In Deutschland veröffentlichte Konrad Koellin O. P. († 1536) einen sehr wertvollen Kommentar zur Prima Secundae Angelici Doctoris. Im übrigen ging dort die dogmatische Arbeit fast ganz in der notwendig gewordenen Polemik auf. Viele tüchtige Gelehrte waren auf diesem Gebiete mit aller Emsigkeit tätig. Eine große Menge von Monographien entstand, während es freilich zu zusammenfassender Arbeit noch nicht kam. Zu den hervorragendsten Polemikern jener Zeit zählten Johann Eck, Hieronymus Emser, Johann Dobeneck genannt Cochläus, Konrad Wimpina, Johann Faber, Friedrich Nausea, Johann Gropper, Kaspar Schatzger u. a. Ausgezeichnete Scholastiker traten in Italien auf: Silvester von Ferrara († 1528) und Thomas de Vio genannt Cajetanus († 1534). Jener kommentierte die Summa contra gentiles, dieser die Summa theologica, beide gehörten der thomistischen Schule an. Letzteres gilt auch von Ambrosius Catharinus († 1553), der aber in vielen Stücken seine Sondermeinungen verfocht. In dem von der Reformation ganz unberührt gebliebenen Spanien nahmen die theologischen Studien unter der Gunst der kirchlichen Verhältnisse, die sich unter Kardinal Ximenes († 1517) überaus glänzend gestaltet hatten, einen bedeutenden Aufschwung, namentlich an der Universität Salamanca. Hier setzten die Dominikaner jetzt auch zum ersten Male die Theologische Summa des Aquinaten als Schulbuch an die Stelle der Sentenzenbücher des Lombarden. Zur thomistischen Schule gehörten Franz von Vitoria († 1546) und seine Schüler Dominikus Soto († 1560) und Melchior Cano († 1560), der Verfasser des vorzüglichen Traktates De locis theologicis (vgl. S. 24). Skotistisch lehrte insbesondere Andreas de Vega († 1560).

2. Die Blütezeit (etwa 1570 bis 1770).

Die polemischen Arbeiten wurden weiter gepflegt und nach der positiven wie spekulativen Seite vertieft. Größere Werke traten ans Licht, in denen alle Streitfragen zusammengefaßt wurden, so namentlich die gediegenen Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos von Robert Bellarmin S. J. († 1621) und die gleichwertige Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica von Thomas Stapleton († 1598). Auch Gregor von Valentia S. J. († 1603), Jakob Davy du Perron († 1618), Martin Becanus S. J. († 1624), Adam Tanner S. J. († 1632), Dominikus Gravina O. P. († 1643) waren hervorragende Kontroverstheologen.

Eine neue Richtung in der dogmatischen Arbeit bezeichnet die geschichtliche Behandlung der Dogmen, wie sie besonders durch Dionysius Petavius S. J. († 1647) in seinen Dogmata theologica

bezüglich der Mehrzahl der Dogmen, durch den Oratorianer Joh. Morinus († 1659) bezüglich des Buß- und Weihesakramentes und durch dessen Ordensgenossen Lud. Thomassinus († 1695) bezüglich der Gottes- und Inkarnationslehre, durch den Sorbonniker Isaak Habert († 1668) bezüglich der Gnadenlehre durchgeführt wurde.

Aber auch die alte Scholastik lebte zu herrlicher Blüte wieder auf. Unter Befolgung der besten Methode des 13. Jahrhunderts und Verwertung der biblischen und patristischen Forschungsergebnisse erörterte sie die alten und neuen dogmatischen Fragen mit größter Gründlichkeit. Besonders gaben auf dem Gebiete der Gnadenlehre die protestantischen, bajanischen und jansenistischen Irrtümer einen Ansporn, alle geistigen Kräfte aufzubieten, und auch zwischen den kirchlichen Theologen waren diese Fragen Gegenstand heftiger Kämpfe.

Die thomistische Schule hielt den engsten Anschluß an die Grundsätze ihres Meisters aufrecht und beurteilte nach ihnen die obschwebenden Streitfragen mit unentwegter Folgerichtigkeit. Zu ihr gehören die Dominikaner Martin Ledesma († 1574), Barth. de Medina († 1581), Dominikus Bañez († 1604), ihr Hauptführer in dem thomistisch-molinistischen Streite, Didakus Alvarez († 1635) und Thomas de Lemos († 1629), die zur Zeit der Congregatio de auxiliis gratiae den Dominikanerorden in Rom vertraten, ferner Joh. a St. Thoma († 1644), Vinz. Contenson († 1674), Joh. Gonet († 1681), Ant. Goudin († 1698), Lud. Gotti († 1742), Karl René Billuart († 1757), Bernh. de Rubeis († 1775). Den Thomismus pflegten auch die Karmeliter zu Salamanca in ihrem wertvollen Cursus theologicus Collegii Salmanticensis, einem Kommentar zu der Summa theologica, und ihr Ordensgenosse Philippus a St. Trinitate († 1671), desgleichen die Salzburger Benediktiner, unter ihnen vor allem Paul Mezger († 1702). Wilhelm Estius († 1613) und Franz Silvius († 1649) lehrten in demselben Geiste an der Universität Douai, Joh. Wiggers († 1639) an der Universität Löwen.

Die skotistische Schule trat mehr zurück. Zu Trient hatten nach Ausweis der Konzilsakten wohl die meisten Theologen skotistischen Meinungen beigepflichtet. Aber die Schule zählte nur wenige Schriftsteller von größerem Ansehen. So Joh. de Rada († 1608), Theodor Smising († 1626), Phil. Faber († 1630), Joh. Poncius († 1660), Barth. Mastrius († 1678), Claudius Frassen († 1711), Hier. de Montefortino († um 1735). Frassens Scotus academicus ist wohl das bedeutendste Werk dieser Schule.

Die Schule der Gesellschaft Jesu trat neu in den Wettbewerb der Theologen ein. Ihre Leistungen erhoben sich in kurzer Zeit zu bewundernswerter Höhe. In der scholastischen Theologie suchten sie das Gute der verschiedenen Richtungen zu verbinden und weiterzuführen. Manche Lehrmeinungen übernahmen sie von den Skotisten, zumeist aber schlossen sie sich an Thomas an. Da sie jedoch in entscheidenden philosophischen Grundfragen von ihm abwichen oder ihn unrichtig auslegten, so bildete sich ein scharfer Gegensatz zwischen ihnen und den Thomisten heraus, der schon in

der Zensurierung des Leonh. Lessius S.J. durch die Universitäten Löwen und Douai 1586 f. und vor allem in dem an das Buch des Lud. Molina S. J.: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis etc. (Lissabon 1588) sich anschließenden Streite in die Erscheinung trat. Die berühmtesten Dogmatiker der Jesuitenschule jener Zeit sind, außer Lessius († 1623) und Molina († 1600) und den schon oben genannten Bellarmin, Gregor von Valentia, Becanus, Tanner und Petavius, Franz Toletus († 1596), Gabriel Vasquez († 1604), Christoph Gillius († 1608), Franz Suarez († 1617), Didakus Ruiz († 1632), Joh. Martinez de Ripalda († 1648), Franz de Lugo († 1652), Joh. de Lugo († 1660), Dominikus Viva († 1710). Gegen Ende dieses Zeitraumes 1766 ff. erschien die Theologia Wirceburgensis, ein von den Jesuiten zu Würzburg verfaßtes schätzenswertes Handbuch der Theologie in 14 Bänden.

Eine kurze Blüte erlebte die Schule der Augustiner-Eremiten, die besonders durch Heinr. Noris († 1704), Fulg. Bellelli († 1742) und Laur. Berti († 1766) vertreten war. Ihre Gnadenlehre, die sie als die echt augustinische priesen, ist nicht ohne Bedenken.

Hochgelehrte Theologen wirkten an der Sorbonne zu Paris, ein Nikolaus Ysambert († 1642), Isaak Habert (s. oben), Karl Witasse († 1716), Honoratus Tournely († 1729), Karl du Plessis d'Argentrée († 1740) (s. S. 73). In den Schulfragen über die wirksame Gnade nahmen die Sorbonniker eine unhaltbare synkretistische Stellung ein. In anderen Punkten waren sie von gallikanischen Tendenzen beeinflußt.

II. Die Zeit des Verfalls (etwa 1770 bis 1850).

Schon in den letzten Jahrzehnten des vorigen Zeitraumes hatte die geringe Zahl gediegener Leistungen auf einen Niedergang der Dogmatik hingewiesen. Höchst nachteilig wirkte neben Einflüssen gallikanischer und jansenistischer Geistesrichtung die josephinische Reform der theologischen Studien. Sie zog der Dogmatik die engsten Grenzen. Unter dem Vorgeben, dieses Fach von wertlosem Ballast zu befreien und möglichst praktisch zu machen, warf man die großen scholastischen Fragen beiseite oder ging mit oberflächlichem Gerede darüber hinweg. Weil man die echte Scholastik nicht mehr studierte, geriet man unter die Abhängigkeit von der Zeitphilosophie. Die seichte Philosophie der Aufklärung oder Kantsche und Schellingsche Gedanken machten sich in der Dogmatik breit. Nur in Italien erhielt sie sich auf ziemlicher Höhe.

Es genügt, die Namen der hauptsächlichsten deutschen Dogmatiker dieser Zeit zu nennen, wie Bened. Stattler († 1797), Steph. Wiest († 1797), Marianus Dobmayr († 1805), Patr. Bened. Zimmer († 1819), Georg Hermes († 1831). Die besten sind die sich fast ganz aufs Positive beschränkenden Heinr. Klee († 1840) und Leop. Liebermann († 1844), denen Joh. Adam Möhler († 1838) mit seiner berühmten Symbolik anzureihen ist. In Italien schrieben in einer für jene Zeit vortrefflichen Art Joh. Perrone S. J. († 1876), Raph. Cercià S. J. († 1886), Karl Passaglia († 1887).

III. Die Zeit der Wiederherstellung (seit etwa 1850).

Nach den Stürmen der großen Revolution führten neben den unablässigen Bemühungen der Päpste besonders die Arbeiten französischer Katholiken wie Chateaubriand, De Maistre, Bonald, Lacordaire, und in Deutschland das Kölner Ereignis mit seinen Begleitumständen und die Schriften eines Görres usw. langsam aber erfolgreich eine Erneuerung des katholischen Bewußtseins und kirchlichen Lebens herbei. Auch die Dogmatik fing an, sich wieder besser auf ihre Aufgabe zu besinnen, und suchte den Anschluß an die großen Leistungen der Vorzeit wiederherzustellen. Wie die Werke von Ant. Staudenmaier († 1856), Fr. Dieringer († 1876), Fr. Friedhoff († 1878), Ant. Berlage († 1881), Joh. Kuhn († 1887) zeigen, war es im Anfange schwer, in allem den rechten Standpunkt wiederzugewinnen; aber gründliches Studium des h. Thomas und anderer Meister der Vorzeit, wofür in Deutschland zuerst H. E. Plaßmann († 1864), Jos. Kleutgen S. J. († 1883), Konst. v. Schaezler († 1880) bedeutsam wirkten, führte, verbunden mit dem Studium der Hl. Schrift und der Väter, bald zu den gediegenen Werken von M. J. Scheeben († 1888), Joh. B. Heinrich († 1891), Fr. Satolli († 1910), der zum ersten Male wieder die Theologische Summa kommentierte, Joh. B. Franzelin († 1886), Dom. Palmieri († 1909) usw.

P. Feret, La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. 7 Bde. Paris 1894—1910; D. Gla, Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Literatur, welche in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit 1700 erschienen ist. 1. Bd. 2. Abt. Paderborn 1904; A. Humbert, Les origines de la théologie moderne. T. I. Paris 1911; H. Laemmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters. Berlin 1858; J. Vermeil, Jean Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue. Paris 1913; K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland seit dem Trienter Konzil. München 1866.

Neuere Hand- und Lehrbücher der Dogmatik:

B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik. 2 Bde. 8. Aufl. Freiburg 1933 f.; F. Chiesa, Lectiones theologiae dogmaticae. 4 Bde. Alba Pompeja 1930 f.; Franc. Egger, Enchiridion theologiae dogm. generalis. 5. Aufl. Brixen 1913; Idem, Ench. theol. dogm. specialis. 9. Aufl. hrsg. von A. Mayer. Brixen 1928; Petr. Einig, Institutiones theologiae dogm. 6 Bde. 2. Aufl., bearb. von J. B. Distelborf. Trier 1905—15; Reginaldus Fei O. P., Theologia dogmatica. 5 Bde. Turin 1902—05; M. Gloßner, Lehrbuch der kath. Dogmatik nach den Grundsätzen des h. Thomas. 2 Bde. Regensburg 1874; J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie. Fortgeführt von Const. Gutberlet. 10 Bde. (Bd. 1—6 in 2. Aufl.) Mainz bzw. Münster 1881—1904; C. J. Hall, Dogmatic Theology. 10 Bde. London 1915—22; J. Hermann C. SS. R., Institutiones theologiae dogm. 2 Bde. 7. Aufl. Rom 1936 f.; J. M. Hervé, Manuale theologiae dogmaticae. 4 Bde. 13. Aufl. Paris 1937; Ed. Hugon O. P., Tractatus dogmatici. 3 Bde. 11. Aufl. Paris 1934; Hugo Hurter S. J., Theologiae dogm. compendium. 3 Bde. 12. Aufl. Innsbruck 1908; L. Janssens O.S.B., Summa theologica. 9 Bde.

Freiburg 1900—21; Alb. Knoll (a Bulsano) O. Cap., Institutiones theologiae dogm. generalis. 5. Aufl., hrsg. von E. Morandi. Turin 1904; Idem, Inst. theol. dogmatico-polemicae. Neu bearb. von G. Noggler O. Cap. 3 Bde. Innsbruck 1893—96; L. Labauche, Leçons de théologie dogmatique. 4. Aufl. Paris 1920 ff.; I. Lahitton, Theologiae dogmaticae theses. 4 Bde. Paris 1931 f.; Alex. Lépicier M. O. S. M., Institutiones theologiae speculativae. 24 Teile. Paris 1902—27; L. Lercher S. J., Institutiones theologiae dogmaticae. 4 Bde. 2. Aufl. Innsbruck 1934 f.; Ioh. Lottini O. P., Institutiones theologiae dogm. specialis. 3 Bde. 2. Aufl. Florenz 1908 f.; Hier. Mancini O. P., Theologia dogmatica. 4 Bde. Rom 1903—06; P. Mannens, Theologiae dogm. institutiones. 3 Bde. 2. Aufl. Roermond 1910—15; C. Manzoni, Compendium theologiae dogmaticae. 4 Bde. 2. Aufl. Turin 1910 f.; Ant. Marchini, Institutiones theologiae dogm. 3 Bde. 3. Aufl. Mailand 1903; Horat. Mazzella, Praelectiones scholastico-dogmaticae. 4 Bde. 3. Aufl. Rom 1904 f.; Parth. Minges O. F. M., Compendium theologiae dogm. generalis. 2. Aufl. München 1923; Idem, Comp. theol. dogm. specialis. 2 Bde. 2. Aufl. München 1921 f.; B. Otten, Institutiones dogmaticae. 5 Bde. Chicago 1922 ff.; Al. Ad. Paquet, Disputationes theologicae, seu Commentaria in Summam Theol. D. Thomae. 6 Bde. 2. Aufl. Rom 1905—10; Th. Pègues O. P., Commentaire français littéral de la Somme Théologique de S. Thomas. 17 Bde. Toulouse 1906 ff.; Ioh. Perrone S. J., Praelectiones theologicae. 9 Bde. 34. Aufl. Turin 1896; Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae. 9 Bde. 6. und 7. Aufl. Freiburg 1924 ff.; Idem, Compendium theol. dogm. 4 Bde. 5. Aufl. Freiburg 1934 f.; Jos. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. 3 Bde. 9. Aufl., hrsg. von M. Gierens S. J. Paderborn 1936 f.; J. Pohle-A. Preuss, Dogmatic Theology. 12 Bde. St. Louis 1920 ff.; B. Prevel SS. CC., Theologiae dogm. elementa. 2 Bde. 4. Aufl., bearb. von A. Miquel. Paris 1922; A. Šanda, Synopsis theologiae dogm. specialis. 2 Bde. Freiburg 1916. 1922; Fr. Satolli, In Summam Theol. D. Thomae Aq. praelectiones. 5 Bde. Rom 1884—88; M. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik. Fortgeführt von L. Atzberger. 4 Bde. Freiburg 1873—1903, Neudruck 1927; Herm. Schell, Kath. Dogmatik. 3 Bde. in 4 Teilen. Paderborn 1889—93 (durch die Indexkongregation 1898 verboten); M. Schmaus, Katholische Dogmatik. 1. Bd. München 1938; Fr. X. Schouppe S. J., Elementa theologiae dogm. 2 Bde. 28. Aufl. Brüssel 1898; Jul. Souben, Nouvelle théologie dogmatique. 9 Bde. 3. Aufl. Paris 1902—06; Thom. Specht, Lehrbuch der Dogmatik. 2 Bde. 3. Aufl., hrsg. von G. L. Bauer. Regensburg 1925; Ad. Tanquerey, Synopsis theologiae dogm. 3 Bde. 19. Aufl. Rom 1922; G. B. Tepe S. J., Institutiones theologicae. 4 Bde. Paris 1894—96; Universa theologia scholastica, quam in Collegio maximo Lovaniensi S. J. tradiderunt L. de San, G. Lahousse et A. Vermeersch S. J. 13 Bde. Brügge 1890 ff.; Honoratus del Val O. S. A., Sacra theologia dogmatica. 3 Bde. Madrid 1906; F. Verhelst, Dogmatique. Brüssel 1918; Ios. Calas. Vives, Compendium theologiae dogmaticae. 4. Aufl. Rom 1905; G. Zaccherini, Theologiae dogmaticae speculativae cursus. 4 Bde Turin 1922 ff.; V. Zubizarreta, Theologia dogmatico-scholastica. 4 Bde. Bilbao 1925 ff.

Die Einzeldarstellungen dogmatischer Traktate werden an gegebener Stelle angeführt werden.

Die Lehre von Gott dem Einen.

Literatur: J. J. Berthier, Tractatus de Deo uno. Paris 1901; L. Billot, De Deo uno et trino. 7. Aufl. Rom 1926; C. R. Billuart, Summa S. Thomae. Tract. de Deo et eius attributis. 1. und 2. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758; H. Buonpensiere, De Deo uno. Rom 1902; M. Chossat, E. Mangenot, X. Le Bachelet, Dieu: Dict. de théol. cath. IV (1911) 756—1243; J. B. Franzelin, Tract. de Deo uno. 4. Aufl. Rom 1910; R. Garrigou-Lagrange, Dieu. Son existence et sa nature. 5. Aufl. Paris 1928; J. B. Gonet, Clypeus theologiae thomisticae. Prima pars. 1. u. 2. Bd. der Pariser Ausgabe 1875; C. Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige. Regensburg 1907; G. Kiefer, De Deo uno. Luxemburg 1909; L. Kopler, Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen. Linz 1933; A. L. Lépicier, Tract. de Deo uno. 2 Bde. Paris 1927; J. van der Meersch, Tract. de Deo uno et trino. 2. Aufl. Brügge 1928; A. Mulders, Van den éénen God. 2. Aufl. Amsterdam 1931; J. Muncunill, Tract. de Deo uno et trino. Barcelona 1918; G. van Noort, Tract. de Deo uno et trino. 4. Aufl., hrsg. von J. P. Verhaer. Hilversum 1928; Chr. Pesch, Gott der Eine und Dreieine. Hrsg. von H. Dieckmann. Düsseldorf 1926; D. Petavius, Dogmata theologica. De Deo Deique proprietatibus. 1. und 2. Bd. der Pariser Ausgabe 1865; J. Pompen-J. H. Selten, Tract. de Deo uno et trino. Hertogenbosch 1904; L. Thomassinus, Dogmata theologica. De Deo Deique proprietatibus. 1. und 2. Bd. der Pariser Ausgabe 1864; A. Zacchi, Dio. 2 Bde. Rom 1925. — Vgl. auch die Lehrbücher S. 95 f.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Gotteserkenntnis.

Erstes Kapitel.

Die Erkenntnis des Daseins Gottes.

§ 1.

Die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis.

„Gott unser Schöpfer und Herr kann aus den geschaffenen Dingen mit dem natürlichen Lichte der menschlichen Vernunft mit Sicherheit erkannt werden.“ De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt.

Clemens XI 1713 stellte gegen den Jansenisten Quesnel die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis fest (Denz. 1391). Sodann nötigte das Auftreten eines falschen Traditionalismus (vgl. § 5) die Päpste Gregor XVI 1840 und Pius IX 1855, von neuem diese Lehre auszusprechen (Denz. 1622. 1650). Das Vatikanum erhob sie zum Dogma: S. q. d., Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s. (S. 3 can. 1 de revel., Denz. 1806).

Diese lehramtliche Entscheidung besagt:

a) Unsere Vernunft kann mit ihrer natürlichen Kraft nicht bloß zu irgendwelcher inhaltlich unbestimmten Vorstellung des Göttlichen, sondern zu einer bestimmten Erkenntnis des einen wahren Gottes, unseres Schöpfers und Herrn, gelangen. Durch das Wort Schöpfer hat das Konzil jedoch nicht definieren wollen, die Erschaffung aus nichts sei auf natürlichem Wege erkennbar. Vgl. Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikanischen Konzils. 2. Bd. (Freiburg 1903) 468 f.

b) Diese Erkenntnis ist eine mittelbare. Nicht unmittelbare Anschauung, sondern eine wenn auch nicht in klare Beweisformen gefaßte Schlußfolgerung aus den geschaffenen Dingen auf ihren ungewordenen Urgrund lehrt uns den Schöpfer und Herrn der Welt kennen.

c) Auf diesem Wege ist eine sichere Gotteserkenntnis zu erreichen.

d) Das Dasein Gottes kann auf diese Weise erkannt werden; es ist weder ausgesprochen, daß jeder Mensch tatsächlich zur Erkenntnis Gottes gelangt, noch auch daß der bezeichnete Weg der einzige ist, der dahin führt. Daß mündliche Belehrung in den meisten Fällen die erste Kenntnis von Gott vermittelt, ist durch die vatikanische Entscheidung nicht ausgeschlossen.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Sie liefert einen dreifachen Beweis.

α) Aus der physischen Ordnung. Die Parallelstellen Weish. 13, 1—9 und Röm. 1, 18—21 bieten folgende Gedanken:

Gott der Schöpfer ist erkennbar aus seinen Werken. Weish. 13, 5: A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter (ἀναλόγως = der Ähnlichkeit nach) poterit creator horum videri. Röm. 1, 20: Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles. Also die Schöpfung, ihre Größe und Schönheit ist das Mittel, durch das unsere Vernunft auf dem Wege der Schlußfolgerung das Dasein des Schöpfers erfaßt. Das „Sehen" wird hier klar als ein bloß mittelbares beschrieben.

Diese Erkenntnis ist sicher, ein videre, conspicere; manifestum est (Röm. 1, 19).

Sie ist leicht erreichbar (Weish. 13, 1: Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei), ja, leichter als eine gründliche Schätzung der Welt (V. 9: Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo huius dominum non facilius invenerunt?). Daher liegt böser Wille zugrunde, wenn sie zurückgewiesen wird (V. 8: nec his debet ignosci; Röm. 1, 18: veritatem Dei in iniustitia detinent; V. 20: ita ut sint inexcusabiles).

Sie ist rein natürlich, weil weder von übernatürlicher Offenbarung noch von einer Erhöhung der Erkenntniskraft durch innere Gnade die Rede ist, vielmehr nur natürliche Erkenntnismittel genannt werden, und weil sie noch leichter als rechte Weltweisheit zu erreichen ist.

β) Aus der sittlichen Ordnung. Nach Röm. 2, 14—16 ist der (wesentliche) Inhalt des Gesetzes auch den Heiden von Natur bekannt und ihren Herzen eingeschrieben. Sie zeigen es durch seine Erfüllung. V. 14 f.: Gentes, quae legem (Moysis) non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt . . ., qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis. Das Gewissen bekundet ihnen das Gesetz und bezeugt ihnen das Dasein eines höchsten Gesetzgebers und Richters. V. 15 f.: testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus in die, cum iudicabit Deus occulta hominum. Es handelt sich also nicht um die bloß inhaltliche Kenntnis des Sittengesetzes, sondern auch um die Erkenntnis seiner verpflichtenden Kraft, die es nur von Gott haben kann. Folglich kann der Mensch von Natur Gott, den Urheber und Rächer des Gesetzes, erkennen. — Daß gentes hier nicht Christen bedeutet, die zuvor Heiden waren, sondern gentes fidei gratiam non habentes, entschied Pius V 1567 gegen Bajus (Denz. 1022).

γ) Aus der geschichtlichen Ordnung. Apg. 14, 16 f. und 17, 26—30 entwickelt Paulus vor den Heiden zu Lystra und Athen den Gedanken, daß auch die sich selbst überlassenen Heiden aus den fort und fort sich erneuernden Wohltaten der Ernährung und Beglückung, die ihnen zuteil werden, das gütige Walten einer Vorsehung erkennen können. Diese Wohltaten müssen ihnen ein Antrieb sein, Gott zu suchen; und da er nicht fern sei von einem jeden, so geschehe die Hinwendung zu falschen Göttern nicht ohne die Schuld des Menschen.

b) *Tradition.* — In den Schriften der Väter begegnen uns wieder und wieder folgende Sätze:

α) Gottes Dasein wird *mit dem natürlichen Lichte der Vernunft aus den geschaffenen Dingen* erkannt. Die Väter berufen sich dabei auf die oben angeführten Schrifttexte und schildern oft in herrlichen Worten, wie die Welt in ihrer Größe, Schönheit und Zweckmäßigkeit die Macht und Weisheit des Schöpfers verkündigt. Auch die Beweise aus der sittlichen Anlage des Menschen und aus der gnädigen Führung der Völker und der einzelnen werden ausgeführt. Es bedarf keiner besonderen Offenbarung zu dieser Erkenntnis: „Die Heiden lernen sie aus der Schöpfung selbst; denn die Schöpfung selbst zeigt ihren Schöpfer, das Werk selbst weist auf seinen Meister hin, die Welt offenbart den, der sie gestaltet hat" (Irenäus Adv. haer. II, 9, 1). Nos unum Deum colimus, quem omnes naturaliter nostis, ad cuius fulgura et tonitrua contremiscitis, ad cuius beneficia gaudetis (Tertullian Ad Scapulam 2; vgl. De resurr. 3; De paenit. 5 usw.). „Hat Gott etwa seine Stimme an sie ergehen lassen? Keineswegs . . . Der Weise wie der Einfältige, der Skythe und Barbar kann von dem bloßen Anblick der sichtbaren Dinge und ihrer Schönheit zu Gott aufsteigen" (Chrysostomus In Rom. hom. 3, 2).

β) Jeder denkende Mensch gelangt mit *großer Leichtigkeit, gleichsam unwillkürlich,* ohne wissenschaftliche Beweisführung, zu einer Erkenntnis vom Dasein Gottes. Sie ist die natürliche Mitgift aller Menschen. Animae a primordio conscientia Dei dos est eadem nec alia et in Aegpytiis et in Syris et in Ponticis (Tertullian Adv. Marc. I, 10). Alle sprechen von Gott; es ist ein testimonium animae naturaliter christianae (Apol. 17). Auf Grund natürlicher Anlage und ohne Unterricht (ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως) erkennen alle den Vater und Schöpfer (Clemens Alex. Strom. V, 14, 133). Die Gottesidee ist angeboren, ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα (Justinus Apol. II, 6). Alle Menschen haben von Natur eine Vorstellung von dem Göttlichen (ἔγκειται πᾶσι φυσικῶς), nur in der bestimmteren Fassung des Gottesglaubens gehen viele fehl (Gregor Nyss. De beat. orat. 5). Vgl. § 6 I, 3.

Spekulative Gründe.

Die natürliche Erkennbarkeit Gottes ergibt sich *aus der Natur unseres Denkvermögens* und seinen wesentlichen Aufgaben.

1. Während die Sinne auf die Wahrnehmung der Erscheinungen beschränkt sind, ist es der Vernunft eigen, auch deren *Ursachen* zu ergründen und von den niederen Ursachen zu den höheren fortzuschreiten.

Somit ist sie ihrer Natur nach darauf angelegt, zu der höchsten und allgemeinsten Ursache aller Dinge aufzusteigen.

2. Die Vernunft betrachtet nicht nur die Einzeldinge, sondern auch deren *Zweck,* um die in der Welt herrschende *Ordnung* zu erkennen; deshalb verlangt ihre Natur, daß sie auch zu dem Einen und Höchsten, dem Endziele aller Dinge, vordringen kann.

3. Es ist eine Aufgabe der Vernunft, dem freien Willen das *Ziel des sittlichen Strebens* und die *Verpflichtung* dazu vorzuhalten. Ohne Gotteserkenntnis würde ihr aber das letzte Ziel und der Urgrund aller Verpflichtung verborgen sein.

Franzelin thes. 2; *Heinrich* III[2] 43 ff.; *Pesch* II[4] 3 ff.; *Scheeben* I 464 ff.; E. *Campana,* L'esistenza di Dio. Massagno 1921; P. *Descoqs,* De Dei cognoscibilitate. Bd. 1 u. 2. Paris 1933. 1935; A. *Dyroff* u. a., Probleme der Gotteserkenntnis. Münster 1928; A. *Inauen,* Katholische u. scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. Innsbruck 1925; H. *Lennerz,* Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten 100 J. Freiburg 1926. L. *Murillo,* El veredicto de S. Pablo sobre la religiosidad del paganismo: Biblica 1922, 301 ff. 424 ff.; J. *Quirmbach,* Die Lehre des h. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis. Freiburg 1906; J. *Restat,* La existenza de Dios ante la filosofia y la ciencia. Santiago de Chile 1924; F. M. *Rintelen,* Wege zu Gott. Würzburg 1934; W. *Schmidt,* Menschheitswege zum Gotterkennen. Kempten 1923; *Ders.,* Der Ursprung der Gottesidee. 6 Bde. Münster 1926 ff.; A. *Waibel,* Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des 2. Jahrh. Kempten 1916; J. *Lebreton,* La connaissance de Dieu chez S. Irénée: Recherches de science relig. 1926, 385 ff.; L. *Fuetscher,* Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian: Zeitschr. für kath. Theol. 1927, 1 ff. 217 ff.; K. *Unterstein,* Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter. (Gymn.-Programm.) 2 Teile. Straubing 1902. 1903; F. *Diekamp,* Die Gotteslehre des h. Gregor von Nyssa. Münster 1896, 59 ff.; J. *Sestili,* Augustini philosophia pro existentia Dei: Miscellanea Agostiniana II. Rom 1931; B. *Kälin,* St. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes: Divus Thomas (Fr.) 1936, 331 ff.; S. *Schmieder,* Alberts d. Gr. Lehre vom natürlichen Gotteswissen. Freiburg 1932; L. *Garlani,* La conoscenza naturale di Dio secondo Alessandro d'Hales. Mailand 1933.

§ 2.

Die Möglichkeit eines Gottesbeweises.

Die menschliche Vernunft kann mit ihrer natürlichen Kraft Gott aus den sichtbaren Werken der Schöpfung als die Ursache aus den Wirkungen förmlich beweisen. Fidei proximum, wenn nicht de fide.

1. *Die Erklärungen des kirchlichen Lehramts.*

Das Vatikanum hatte in seiner Entscheidung über die natürliche Gotteserkenntnis (S. 98) den schwächeren Ausdruck certo cognosci

posse gewählt, weil er zu der Verurteilung des Traditionalismus, den das Konzil treffen wollte, ausreichte. Pius X hat aber in dem „Eide gegen die Irrtümer der Modernisten" (1910) den Sinn der vatikanischen Erklärung dahin bestimmt, daß Gottes Dasein auf Grund des Kausalverhältnisses zwischen Gott und der sichtbaren Welt von der Vernunft förmlich bewiesen werden könne: Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea, quae facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse (Denz. 2145).

Schon vorher mußte dies als eine sichere katholische Wahrheit betrachtet werden, da das kirchliche Lehramt sie wiederholt zum Ausdruck gebracht hatte, nämlich gegen die Traditionalisten Bautain (Denz. 1622) und Bonnetty (Denz. 1650) und gegen Frohschammer (Denz. 1670). Auch die Provinzialsynoden von Reims 1853, Bordeaux 1858, Köln 1860, Kalocsa 1863, Utrecht 1865 lehrten so.

2. Die Möglichkeit eines Gottesbeweises ergibt sich ferner:

a) Aus dem Dogma von der Möglichkeit einer natürlichen sicheren Erkenntnis Gottes. Denn das wissenschaftliche Beweisverfahren fügt zu der von dem Dogma als möglich bezeichneten Erkenntnis nur die genauere Fassung der Erkenntnisgründe hinzu. Jene Erkenntnis Gottes beruht schon auf einer Schlußfolgerung aus dem Gewordenen (e rebus creatis; per ea, quae facta sunt) auf dessen ungewordenen Daseinsgrund, also auf einem wenn auch nicht klar formulierten Beweise.

b) Aus der Einmütigkeit, mit der die theologischen Schulen seit Jahrhunderten die Möglichkeit eines Gottesbeweises als theologisch sicher vorgetragen haben. Diese Einmütigkeit lehrt auch, daß die bisher von der katholischen Wissenschaft aufgestellten Gottesbeweise nicht samt und sonders unzulänglich sein können. Die Lehre des h. Thomas über die Gottesbeweise ist im Anschluß an 1 q. 2 a. 3 in einer der 24 Thesen (thes. 22) zusammengefaßt, die nach der Erklärung der Congregatio studiorum vom 27. Juli 1914 „sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora" enthalten.

Die wichtigsten Gottesbeweise, auf die hier nur kurz hingewiesen werden kann, sind:

a) Der kosmologische Beweis. Seine Grundlage wird in der Hl. Schrift gekennzeichnet, wenn sie die Abhängigkeit, Unselbständigkeit, Nichtigkeit alles Irdischen und die selbständige, schrankenlose Macht und Größe Gottes, von dem alles Sein und Tun in der Welt abhängt, schildert, z. B. Ps. 101—103; Job 25 und 26; Is. 40, 6 ff. — Diesen Gedanken begegnen wir vielfach bei den Vätern.

Der h. Thomas gibt den kosmologischen Beweis in vier Formen (1 q. 2 a. 3). Er schließt 1. aus der Tatsache der Bewegung oder Veränderung in der Welt auf das Dasein eines ersten Bewegers, der von keinem anderen bewegt ist, 2. aus dem Vorhandensein bewirkender Ursachen und der Ordnung unter ihnen auf das Dasein einer ersten bewirkenden Ursache, die ihr eigener Seinsgrund ist, 3. aus dem Vorhandensein zufälliger d. i. nichtnotwendiger Wesen auf das Dasein eines notwendigen Seins, das selber der Grund seiner Notwendigkeit ist, 4. aus den Stufen des Seins, der Wahrheit, Güte und Vollkommenheit in den Dingen auf das Dasein eines höchsten Seins, einer höchsten Wahrheit, Güte und Vollkommenheit, in der die Ursache des Seins, der Wahrheit usw. aller Dinge liegt. Eine unendliche Reihe von Dingen, deren jedes von dem vorhergehenden in Bewegung gesetzt oder hervorgebracht ist, ist in sich widersprechend, wenn nicht ein aus sich selbst existierendes höchst vollkommenes Wesen als Weltursache angenommen wird. Dieses Wesen kann aber nicht die Welt selbst sein, wie der Monismus will. Denn weder der Stoff noch die mit dem Stoffe verbundene Kraft noch der Geist, der sich in der Erfahrungswelt findet, sind notwendig und unabhängig in ihrem Sein und Wirken und unendlich an Vollkommenheit. Alles in der Welt ist nichtnotwendig, endlich und beschränkt. Darum müssen wir auf eine überweltliche, unendliche Weltursache schließen, und dieses Wesen nennen wir Gott.

b) Der teleologische Beweis, auf den die Hl. Schrift gleichfalls vielfach hindeutet, z. B. Ps. 8. 18. 103; Job 37 ff.; Weish. 13, 1 ff.; Röm. 1, 19 ff. Er geht von der Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt aus und schließt auf einen höchst mächtigen und weisen Ordner und Beherrscher des Alls.

Mit Thomas l. c. ist besonders darauf Gewicht zu legen, daß die vernunftlosen Dinge unverkennbar eine Zielstrebigkeit bekunden, deren Ursache nur in einem das ganze Weltall leitenden Vernunftwesen gefunden werden kann. Einzelne scheinbare Zweckwidrigkeiten, auf die die Gegner hinweisen, können gegenüber dieser allgemeinen Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit des Naturlebens nicht ins Gewicht fallen, und zudem darf das Urteil über die Zweckmäßigkeit nicht von dem absehen, was wir über die Entstehung der Übel und ihre sittliche Bedeutung für den Menschen und über seine Bestimmung für ein Jenseits wissen. Der darwinistische Versuch, die Ordnung und Zielstrebigkeit in der Natur allein aus den in der Natur wirksamen Gesetzen zu erklären, scheitert daran, daß die Naturgesetze keine selbständige Macht sind. Wie nur der Zweck, dem sie dienen, ihrem Dasein Berechtigung verleiht, so müssen sie auch ihre Wirkursache in einer über ihnen stehenden höchsten Vernunft haben.

c) Der psychologische Beweis. Das menschliche Innenleben bezeugt Gottes Dasein in verschiedener Weise. So ist die Allgemeinheit des Gottesglaubens in der Menschheit ein Beweis dafür, daß dieser Glaube wahr und sicher ist. Die Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Notwendigkeit und Allgemeinheit der höchsten Wahrheiten, die der Menschengeist erfaßt, muß ihren letzten Grund in einem

ewigen, unwandelbaren, notwendigen Geistwesen haben, das die höchste Wahrheit selbst ist. Die **unwiderstehliche Richtung unseres Willens auf ein unendliches Gut** beweist, daß das unendliche Gut wirklich existiert. Die durch unser **Gewissen** uns klar bezeugte unbedingte Abhängigkeit von dem Sittengesetze beweist das Dasein eines unendlich guten, mächtigen und heiligen Wesens als der höchsten Ursache der sittlichen Ordnung (Röm. 2, 14 ff.).

d) **Der Beweis aus den Tatsachen der Übernatur.** Viele Tatsachen der übernatürlichen Ordnung, Wunder, erfüllte Weissagungen, das Leben und Wirken Christi, die Geschichte des auserwählten Volkes und der Kirche Christi sind der natürlichen Vernunft erkennbar und bieten ihr, indem sie aus der Wirkung auf die Ursache schließt, einen um so überzeugenderen Beweis für das Dasein eines überweltlichen, unendlich mächtigen und weisen Gottes, als es sich um Wirkungen handelt, die sich aus natürlichen Kräften nicht erklären lassen.

Heinrich III[2] 152 ff.; Hugon I[5] 32 ff.; Scheeben I 473 ff.; K. van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit. Freiburg 1869; M. Gaebel, Augustins Beweis für das Dasein Gottes aus der Unveränderlichkeit der Welt. Breslau 1924; J. Hessen, Der augustinische Gottesbeweis. Münster 1920; G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Münster 1907; A. Daniels, Quellenbeiträge zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrh. Münster 1909; E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. 2. Aufl. Limburg 1927; J. M. Bocheński, De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis. Posen 1936; W. Brügger, Der Gottesbeweis aus der Kontingenz: Gregorianum 1937, 370 ff.; J. Brunsmann, Die philosophischen Voraussetzungen unserer Gottesbeweise. Mödling 1936; Th. Dubot, Preuves de l'existence de Dieu. Nouv. édit. Paris 1921; J. Faragó, De demonstratione metaphysica Dei existentiae. Temesvar 1927; L. Faulhaber, Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität. Würzburg 1922; R. Garrigou-Lagrange, Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?: Angelicum 1931, 129 ff.; M. Gierens, Gottesbeweise aus den übernatürlichen Werken Gottes: Scholastik 1930, 79 ff.; E. Hugon, Doctrina iusiurandi a Pio X praescripti de modo, quo Deum esse cognosci ac demonstrari possit: Divus Thomas (Plac.) 1928, 260 ff.; R. Joly, La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres. Gent 1920; J. Laumen, Das Gottesargument aus den Stufen der Vollkommenheit in den beiden Summen des h. Thomas: Philos. Jahrbuch 1937, 152 ff. 273 ff.; G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus: Divus Thomas (Fr.) 1927, 178 ff. 449 ff.; J. Mausbach, Gottes Dasein und Wesen. 2 Bde. Münster 1929 f.; F. Olgiati, La vita, l'argomento del „motus" e l'ascesa a Dio: Angelicum 1937, 296 ff.; M. Rast, Gott im Gewissenserlebnis: Scholastik 1937, 321 ff.; F. Sawicki, Die Gottesbeweise. Paderborn 1926; O. Zimmermann, Das Dasein Gottes. 5 Bdchen. 4. u. 5. Aufl. Freiburg 1923 f.; M. Corvez, Est-il possible de démontrer l'existence de Dieu d'un ordre de mystères strictement surnaturel?: Revue Thomiste 1932, 600 ff.

§ 3.

Das Dasein Gottes als Gegenstand des Glaubens.

Auch die Offenbarung lehrt, daß es einen Gott gibt. De fide.

Positiver Nachweis.

1. Kirchliches Lehramt.

Fast alle **Symbola** beginnen mit dem Bekenntnisse des Glaubens an Gott. — Das **Vatikanische Konzil** erklärt die Leugnung Gottes als des Schöpfers, d. i. des Urhebers der natürlichen Ordnung, für glaubenswidrig: S. q. unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et dominum negaverit, a. s. (S. 3 can. 1 de Deo). Die Gottesleugnung macht ja jeden Glauben von Grund auf unmöglich.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die **Hl. Schrift** schärft die Notwendigkeit, an das Dasein Gottes zu glauben, nachdrücklich ein. Hebr. 11, 6: Sine fide impossibile est placere Deo; *credere* enim oportet accedentem ad Deum, *quia est* et inquirentibus se remunerator sit. Demnach ist der Glaube an das Dasein Gottes eine Grundbedingung unseres Heiles; zum Heile kann uns aber nur der übernatürliche Glaube führen. Daß die Stelle von dem Glauben handelt, der „der Anfang des Heiles, die Grundlage und die Wurzel aller Rechtfertigung" ist, bestätigt Trid. S. 6 cp. 8. Die Behauptung, ein bloß natürlicher Glaube (fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo) genüge, wurde demgemäß durch Innozenz XI 1679 verworfen (Denz. 1173).

b) Den **Vätern** gilt das Dasein Gottes als eine geoffenbarte Wahrheit. Es ist z. B. ein in alter Zeit mehrfach wiederholtes Wort des **Hermas**: „Zu allererst **glaube**, daß ein Gott ist, der alles erschaffen hat usw." (Mand. I, 1). **Irenäus** hebt neben der natürlichen die übernatürliche Erkenntnis des Daseins Gottes hervor, die wir der Uroffenbarung, den Propheten und Aposteln verdanken (Adv. haer. II, 9, 1). Ebenso zählt **Gregor von Nyssa** die Hl. Schrift zu den Quellen, aus denen wir Gottes Dasein erkennen (C. Eunom. lib. 2, 98 ed. Jaeger = lib. 12 Migne 45, 944 B; vgl. Augustinus De lib. arb. II, 15, 39).

Spekulative Behandlung.

Man hat **eingewendet**, es sei widersinnig, von dem Glauben an Gottes Dasein zu sprechen, weil der Glaube die Überzeugung von der Wahrhaftigkeit Gottes und somit auch die Überzeugung von seinem Dasein schon **voraussetze**. — Allein es ist zu beachten, daß solche Voraussetzungen

des Glaubens (praeambula fidei) natürliche Wahrheiten sind, die die Vernunft durch eigene Tätigkeit erreicht oder auf bloß menschliches Zeugnis hin als wahr annimmt. Der Glaube hingegen hat das Dasein Gottes insofern zum Inhalte, als es durch die übernatürliche Offenbarung verbürgt wird. Es liegt kein innerer Widerspruch darin, daß das Dasein Gottes nach einer Beziehung Inhalt eines praeambulum fidei, nach einer anderen Beziehung Inhalt eines dogma fidei ist.

Hiermit wird die Frage berührt, *ob der Glaube und das Wissen bezüglich des Daseins Gottes vereinbar sind.* Die Frage betrifft das Wissen im Vollsinne des Wortes, ein klares, einleuchtendes Wissen. Mehrere bedeutende Scholastiker (z. B. Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus) und zahlreiche neuere Theologen bejahen diese Frage, während der h. *Thomas* entschieden lehrt: *Impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum* (2,2 q. 1 a. 5; ebenso 1 q. 2 a. 2 ad 1; 2,2 q. 2 a. 4 ad 2; De verit. q. 14 a. 5 u. ö.; ebenso Skotus und viele andere). Für die bejahende Antwort macht man die Verschiedenheit des Formalobjektes geltend; beim Glauben ist das Formalobjekt die Autorität dessen, der die Wahrheit mitteilt und verbürgt, beim Wissen ist es die eigene Einsicht in die Gründe der Wahrheit. Weil also der Glaube und das Wissen zwar materiell dieselbe Wahrheit (das Dasein Gottes) erfassen, aber nicht unter demselben Gesichtspunkte, so könne das Dasein Gottes von demselben Menschen zugleich geglaubt und gewußt werden. Dem h. *Thomas* war diese Verschiedenheit des Formalobjektes beim Glauben und Wissen nicht unbekannt. Trotzdem hält er das gleichzeitige Glauben und Wissen bezüglich desselben Gegenstandes in demselben Subjekte für *unmöglich*, weil das Wissen eine klare Einsicht in die Wahrheit verleiht, so daß der Verstand ihr nicht widersprechen kann, während der Glaube die Wahrheit nur dunkel und verhüllt zeigt, so daß ein Widerspruch gegen sie nicht ausgeschlossen ist. *Evidenz und Nichtevidenz hinsichtlich derselben Wahrheit können nicht beisammen sein* (2,2 q. 1 a. 5).

Näherhin ist der Grundsatz des Aquinaten dahin zu bestimmen, daß ein und derselbe Mensch das Dasein Gottes *nicht zugleich aktuell glauben und aktuell wissen*, auch *nicht zugleich habituell glauben und habituell wissen* kann. Aber es entspricht seinen Anschauungen durchaus, wenn man annimmt, daß *mit dem Habitus des Glaubens ein Akt des Wissens* vereinbar sei. Der Gläubige kann sich actu einen ihm einleuchtenden Vernunftbeweis für das Dasein Gottes vorführen, ohne den Habitus des Glaubens hinsichtlich dieser Wahrheit zu verlieren, solange sich aus diesem Wissensakte kein Habitus des Wissens ergibt. Es ist ähnlich wie in der Verzückung des h. Paulus. Er schaute aktuell Gott, ohne in jenem Augenblicke den Habitus des Glaubens zu entbehren (2,2 q. 175 a. 3 ad 2). Kommt aber der Gläubige zu habituellem Wissen, so kann er die gewußte Wahrheit nicht mehr glauben. Er wird dadurch nicht ungläubig; denn der Habitus des Glaubens hört nur auf, sich auf diese bestimmte Wahrheit zu erstrecken. Er verfällt auch nicht dem Anathem des Vatikanischen Konzils, wenn ihm das Dasein Gottes so gewiß wird, daß er es nicht mehr glauben kann; denn dieses Wissen ist zwar ein Nichtglauben, aber von ganz anderer Art als die Gottesleugnung.

Hingegen schließt das Wissen durch seine lichte Klarheit den *Akt des Glaubens* aus. Dem scheint entgegenzustehen, daß ein heidnischer Philosoph, der vom Dasein Gottes ein evidentes Wissen besitzt, beim Übertritt zum Christentum gemäß Hebr. 11, 6 einen Glaubensakt an eben diese Wahrheit erwecken muß. Indes aus dem Texte geht hervor, daß nicht das Dasein Gottes für sich allein, sondern zugleich die göttliche Vergeltung Gegenstand des Glaubens sein muß. Es handelt sich bei diesem grundlegenden Heilsakte um Gott als den Seligmacher, unser Endziel in der übernatürlichen Ordnung. Sogar der Gedanke der Mittlerschaft Christi ist nach Thomas implicite darin enthalten. Kurz nicht ein Glaube betreffs der natürlichen Wahrheit, die der Philosoph schon weiß, kommt in Betracht (ein solcher Glaube ist unmöglich), sondern der Glaube an eine Wahrheit der übernatürlichen Ordnung. Vgl. Thomas In Hebr. 11 lect. 2. Ebenso kann der Christ, der sich eines Wissens betreffs des Daseins Gottes erfreut, nichtsdestoweniger das Credo in Deum beten; denn, wie Thomas bemerkt (2,2 q. 1 a. 7; a. 8 ad 1; De verit. q. 14 a. 9 ad 8), pflegt der Christ in diesem Glaubensartikel auch solche Wahrheiten über Gott, die das Vernunftwissen übersteigen, zusammenzufassen.

Gonet, Clypeus theol. thomist. De obiecto fidei a. 6 (T. V 140 ff.); *Heinrich* III² 17 ff.; *Pesch* II⁴ 28 ff.; N. *Baltasar*, Le chrétien peut-il croire de foi divine en l'existence de Dieu?: R. de philos. néo-scolast. 1937, 67 ff.; J. *Bittremieux*, De demonstrabilitate existentiae Dei iuxta iuramentum antimodernisticum: Ephem. theol. Lovan. 1937, 477 ff.; M. *Grabmann*, De quaestione „Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum" inter scholas medii aevi agitata: Acta hebdom. August.-Thomisticae (Taurini 1931) 110 ff.; E. *Ried*, Glauben und Wissen nach Thomas von Aquin. Freiburg 1928; H. E. *Plaßmann*, Die Schule des h. Thomas von Aquino. 1. Bd. Soest 1857, 392 ff.

§ 4.

Die Unmöglichkeit einer natürlichen unmittelbaren Anschauung Gottes.

Die menschliche Seele ist von Natur unfähig, Gott unmittelbar zu schauen. De fide.

Positiver Beweis.

1. *Kirchliches Lehramt.*

Das Dogma wurde durch das allgemeine *Konzil von Vienne* 1311 gegen die Irrlehre der Begharden und Beghinen verkündigt: Anima *indiget lumine gloriae* ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum (Denz. 475). Also nicht eigene Kraft, auch nicht irgendwelche übernatürliche Gnade, sondern *erst die Erhebung durch das Glorienlicht befähigt die Seele zum Schauen Gottes.* Neuere lehramtliche Erklärungen gegen ontologistische Irrtümer bestätigen die Unmöglichkeit eines natürlichen

intuitiven Schauens der Gottheit (§ 6 II). — Die kirchlichen Entscheidungen beziehen sich zunächst nur auf die menschliche Seele. Nach der sententia communis der Theologen ist aber überhaupt kein geschaffener Geist von Natur imstande, Gott unmittelbar zu schauen.

Die visio intuitiva Dei, die nach diesem Dogma die natürliche Kraft unserer Seele übersteigt, ist eine unmittelbare und eigentliche Erkenntnis (cognitio immediata et propria): unmittelbar, da sie die geschaffenen Dinge als Erkenntnismittel vollständig ausschließt, und eigentlich, da die Vernunft sich in keiner Weise fremder Erkenntnisbilder (species alienae) bedient, deren sie bei der natürlichen Erkenntnis Gottes bedarf, sondern die göttliche Wesenheit selbst nach Art eines Erkenntnisbildes in sich aufnimmt. — Näheres über diese Erkenntnisweise und über das Glorienlicht bietet Bd. III, Eschatologie § 15.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift.

α) Daß kein Mensch Gott zu sehen imstande sei, bezeugt Paulus mit ausdrücklichen Worten 1 Tim. 6, 15 f., wo er die Erhabenheit Gottes schildert: Beatus et solus potens, rex regum et dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit sed nec videre potest. Die Worte betreffen nicht etwa bloß das körperliche Schauen, sondern ähnlich wie Röm. 1, 20 (vgl. S. 98) vor allem die geistige Anschauung, weil das Licht, in dem Gott wohnt, sein rein geistiges Wesen bedeutet. Dem Lichte ist freilich die Sichtbarkeit wesentlich, und da Gott das wesenhafte Licht selbst ist (1 Joh. 1, 5), ist er unendlich sichtbar. Aber nur der Geist kann ihn wirklich schauen, der diese Lichtfülle aufzunehmen imstande ist. Der natürlichen menschlichen Vernunft ist sie unzugänglich. Kein Mensch kann Gott sehen, solange er nicht aus Gnade zu dem göttlichen Lichte, d. h. zur Teilnahme an der Gott eigenen Erkenntnis seiner selbst, zugelassen ist. — Diese Unsichtbarkeit Gottes gilt für alle Geschöpfe. Zwar spricht 1 Tim. 6, 16 ausdrücklich nur von den Menschen; aber da V. 15 f. solche Vollkommenheiten Gottes angeführt werden, die ihn streng von allem Geschöpflichen scheiden, so ist er jedem geschaffenen Geiste unsichtbar. Nur Gott sieht sich selbst (Matth. 11, 27; Joh. 1, 18; 6, 46; 1 Kor. 2, 11).

β) Die Anschauung Gottes ist dem Jenseits vorbehalten. 1 Kor. 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. 1 Joh. 3, 2: Videbimus eum sicuti est. Sie macht das Wesen der himmlischen Seligkeit aus (Denz. 530). Nun ragt aber das ewige Leben im Himmel nach der

Beschreibung der Hl. Schrift über die gesamte geschöpfliche Ordnung hinaus. Denn es ist das Reich Gottes, in das die Seligen eintreten, um es zu besitzen, um zu herrschen mit Gott in Ewigkeit, verherrlicht durch die Teilnahme an seiner Herrlichkeit (Matth. 13, 43; Apok. 22, 5). Es verleiht die Krone unvergänglicher Glorie (1 Petr. 5, 4), die Freude des Herrn, in die die treuen Knechte eingehen (Matth. 25, 21). Es wird eine Seligkeit sein, die alle Begriffe übersteigt (1 Kor. 2, 9). — Ist demnach das ewige Leben schlechthin übernatürlich, so muß dessen Wesen, die Anschauung Gottes, der Seele von Natur völlig unerreichbar sein.

b) Tradition. — Unter Berufung auf die Schriftlehre bezeugen auch die Väter mit aller Entschiedenheit unser Unvermögen, aus eigener Kraft Gott unmittelbar zu sehen. So hebt Irenäus hervor, daß es ein Erweis der freien Liebe und Allmacht Gottes sei, wenn er denen, die ihn lieben, gestattet, ihn zu schauen: Quae impossibilia apud homines, possibilia apud Deum. Homo etenim a se non videt Deum, ille autem volens videtur ab hominibus, a quibus vult et quando vult et quemadmodum vult (Adv. haer. IV, 20, 4). So lehren auch Epiphanius Haer. 70, 7; Chrysostomus Ad Theod. lapsum I, 11; Hieronymus In Isaiam I, 1, 10; Augustinus De civ. Dei XXII, 29, 1 usw. Selbst Lehrer, die die irdische, auf der Gnade beruhende mystische Gottesschau aufs höchste preisen, wie Gregor von Nyssa oder Pseudo-Dionysius Areopagita, fassen dieses Schauen nicht als ein unmittelbares auf. Ps.-Dionysius De coel. hier. 1, 2: „Es ist unmöglich, daß das göttliche Licht uns anders leuchte, als in der Verhüllung durch die mannigfaltigen Schleier, die uns nach oben weisen.“

Hervorragende Väter sind der Meinung, daß bevorzugte Menschen schon auf Erden zu einem unmittelbaren Schauen Gottes zugelassen worden sind, wie Moses auf dem Sinai, als Gott nach Ex. 33, 11 „von Angesicht zu Angesicht mit ihm redete“ (Basilius In Hexaëm. hom. 1, 1; Augustinus Ep. 147, 13, 21), und Paulus, als er nach 2 Kor. 12, 3 f. der Ekstase gewürdigt wurde (Augustinus De Gen. ad litt. XII, 26, 27). Auch Thomas 1 q. 12 a. 11 ad 2; 2, 2 q. 175 a. 3; De verit. q. 10 a. 11 ad 1; q. 13 a. 2 erkennt Moses und Paulus diesen Vorzug zu. Aber die genannten Lehrer betonen, daß es sich hierbei um eine ganz außerordentliche Gnade handelte. Daß sie eine natürliche Fähigkeit, Gott zu sehen, angenommen haben, läßt sich aus diesen Stellen nicht entnehmen.

Vernunftgründe.

1. Unser Verstand ist so an die Tätigkeit der Sinne gebunden, daß er das Göttliche nur von der sinnlichen Wahrnehmung aus, mittelbar und in analogen Vorstellungen denken kann.

2. Für alles Erkennen gilt der Grundsatz: Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Ist also die Seinsweise des erkannten Gegenstandes höher als die des erkennenden Subjektes, so ist dieses von Natur außerstande, den Gegenstand so zu erkennen, wie er ist. Nun steht aber Gottes Sein als das wesenhafte Sein selbst (§ 9 II) unendlich hoch über dem Sein der geschaffenen Geister, das ein mitgeteiltes (esse participatum) ist. Folglich ist kein geschaffener Geist von Natur imstande, Gott unmittelbar zu schauen, wie er ist (1 q. 12 a. 4).

3. Zu dem Begriffe der unmittelbaren Anschauung Gottes gehört es, daß man Gott nicht durch ein von ihm verschiedenes Erkenntnisbild sieht, sondern durch seine eigene Wesenheit, die sich gleichsam als Erkenntnisform mit dem ihn schauenden Geiste vereinigt. Also die Wesensanschauung Gottes geschieht per formam propriam Dei. Dies kann aber keinem geschaffenen Geiste von Natur zukommen. Einem Geschöpfe kann die Gottheit nur dadurch unmittelbar sichtbar werden, daß sie sich mit dem Lichte, das sie selbst ist, dem geschaffenen Geistesauge einsenkt (C. gent. III, 52).

Mit Recht wird daraus auch geschlossen, daß Gott sogar nach seiner absoluten Macht keinen Geist erschaffen kann, dem die unmittelbare Anschauung Gottes natürlich wäre.

Bartmann I⁷ 91 ff.; Billot thes. 13; Billuart diss. 4 a. 2; Franzelin thes. 14; Gonet I 203 ff.; Pesch II⁴ 31 ff.; Scheeben I 562 ff.; Ch. A. Chiquot, La vision béatifique (Thèse, Lyon). Brignais 1909; A. Sartori, La visione beatifica. Turin 1927; J. D. Walshe, The Vision Beatific. New York 1926; F. Diekamp (s. § 1), 67 ff.; G. Horn, Le „miroir“. La „nuée“. Deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse: Revue d'ascétique 1927, 118 ff.; A. Michel, Vision intuitive: Dictionnaire de théol. cath. VII (1922) 2351 ff.; F. Nötscher, „Das Angesicht Gottes schauen“. Würzburg 1924; G. Picard, La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques: Revue d'ascétique 1923, 37 ff. 156 ff.

§ 5.

Gegensätze gegen die katholische Lehre von der Erkenntnis des Daseins Gottes.

A. Atheismus, Agnostizismus, Traditionalismus.

Die §§ 1—4 haben uns bezüglich des Daseins Gottes gelehrt: 1. die Möglichkeit einer natürlichen sicheren Erkenntnis aus den Werken der Schöpfung, 2. die natürliche Beweisbarkeit, 3. die Möglichkeit und Pflicht des Glaubens, 4. die Unmöglichkeit einer natürlichen unmittelbaren Anschauung. Jede dieser Wahrheiten hat, besonders in neuerer Zeit, ihre Gegner gefunden. Gegen n. 1 und 3 verstoßen Atheismus und Agnostizismus,

gegen n. 1 außerdem Traditionalismus, gegen n. 2 außer allen angeführten Systemen auch die Annahme einer angeborenen Gottesidee und der Ontologismus, gegen n. 4 die beiden zuletzt genannten Richtungen.

I. Der Atheismus.

Nicht ein bloß praktischer Atheismus, ein Leben ohne Gott, als ob es keinen Gott gäbe, kommt hier in Betracht, sondern der intellektuelle Atheismus, sei es, daß er in unverschuldeter Unkenntnis über das Dasein Gottes besteht (negativer Atheismus), sei es, daß er das Dasein eines von der Welt verschiedenen persönlichen Gottes geradezu leugnet (positiver Atheismus).

Der positive Atheismus ist glaubenswidrig. De fide.

Das Vatikanum spricht das Anathem über ihn aus, und zwar zuerst über die Gottesleugnung überhaupt, dann über zwei Arten des atheistischen Monismus, den Materialismus und den Pantheismus: Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit, a. s. (can. 1 de Deo). S. q. praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, a. s. (can. 2). S. q. d., unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s. (can. 3).

Vor der Vernunft erfährt der Atheismus seine Widerlegung durch die Gottesbeweise.

Während kein Zweifel darüber bestehen kann, daß es atheistische Systeme gibt, muß angesichts der durch die Offenbarung so stark betonten Leichtigkeit der Gotteserkenntnis die Frage aufgeworfen werden, ob es wirklich atheistische Menschen geben kann.

1. Praktische Atheisten gibt es zweifellos; vgl. Tit. 1, 16: Confitentur se nosse Deum, factis autem negant.

2. Negativer Atheismus im Sinne unverschuldeter völliger Unwissenheit über Gott ist bei Menschen, die zum vollen Vernunftgebrauche gekommen sind, wohl unmöglich; denn

a) Schrift und Überlieferung betonen die Leichtigkeit der natürlichen Gotteserkenntnis (S. 99 f.), die zudem nach Röm. 1, 20 „seit der Erschaffung der Welt“, also von jeher, bei den Menschen bestanden hat. Wer Gott nicht kennt, ist „unentschuldbar“ (V. 20).

b) Gemäß einer Entscheidung Alexanders VIII 1690 (Denz. 1290) kann der Mensch keine Sünde gegen das richtige Urteil seiner natürlichen Vernunft begehen (peccatum philosophicum), die nicht zugleich eine Beleidigung Gottes (peccatum theologicum) ist. Wenn es aber negative Atheisten in dem bezeichneten Sinne gäbe, so könnten diese gegen das Urteil ihrer Vernunft die schlimmsten Verbrechen begehen, ohne dadurch Gott zu beleidigen. Denn wer ihn ohne Schuld nicht kennt, beleidigt ihn auch nicht.

3. Die positive Überzeugung, daß es keinen Gott gebe, ist nicht ganz unmöglich, weil das menschliche Erkennen fehlbar ist und das Dasein Gottes uns nicht unmittelbar einleuchtet (1 q. 2 a. 1). Vgl. Ps. 52, 1:

Dixit *insipiens* in corde suo: Non est Deus. Doch wird der Atheist die ehrliche, zweifelsfreie Überzeugung von dem Nichtdasein Gottes *nicht lange* festhalten können; dafür drängt sich der Gottesgedanke bei der Betrachtung der Natur und anderen Anlässen viel zu machtvoll auf und begegnet einem zu tief eingewurzelten Bedürfnisse der Seele.

Betreffs der *Schuldfrage* ist zu unterscheiden:

1. Wenn der katholische Christ „keinen gerechten Grund haben kann, seinen Glauben zu wechseln oder in Zweifel zu ziehen" (Vatic. S. 3 cp. 3; vgl. can. 6 de fide), so gilt dies um so mehr von der Gottesleugnung. Die Entscheidung des Konzils ist höchstwahrscheinlich so auszulegen, daß es subjektiv schwer sündhaft sei, wenn ein hinreichend unterrichteter Katholik von seinem Glauben abfällt. Um so mehr wird jeder sich einer schweren Sünde schuldig machen, wenn er zum Atheismus übergeht. Vgl. Röm. 1, 18. 21 ff.; Eph. 4, 18. Zudem ist es ja sicher, daß niemand ohne seine schwere Schuld verloren geht; wer aber den Gottesglauben abgeworfen hat und in diesem Zustande stirbt, geht verloren, da sonst der Glaube nicht mehr die erste Bedingung des Heiles wäre (Hebr. 11, 6; Trid. S. 6 cp. 8).

2. Ist der Atheist im Unglauben erzogen, so tritt, wenn er des vollen Vernunftgebrauches mächtig wird, nach 1, 2 q. 89 a. 6 an ihn die Entscheidung für oder gegen Gott, für oder gegen das letzte Ziel heran, so daß von dieser Zeit an von einer unverschuldeten Unkenntnis Gottes (ignorantia invincibilis) schwerlich mehr die Rede sein kann. Die Größe der Schuld richtet sich aber nach der Klarheit, mit der ihm bei solcher Entscheidung der Gottesgedanke vor die Seele tritt.

II. Der Agnostizismus.

Agnostizismus nennen wir die im Geleite verschiedener philosophischer und theologischer Systeme auftretende Theorie, daß der Mensch *mit seiner natürlichen Vernunft das Übersinnliche entweder überhaupt nicht oder doch nicht mit Sicherheit erkennen kann.*

1. Der *Positivismus* läßt als Gegenstand des Wissens nur die Tatsachen der äußeren und inneren Sinneswahrnehmung und deren gesetzmäßigen Zusammenhang gelten. Er nennt daher das Vorhandensein übersinnlicher Ursachen und insbesondere das Dasein Gottes völlig ungewiß.

2. Nach dem *Kritizismus Kants* hat das Erkenntnisvermögen, das er die theoretische Vernunft nennt, nur die Erscheinungswelt zum Gegenstande, das Übersinnliche ist ihm völlig entzogen. Daß es einen Gott gibt, ist nach Kant freilich ein „*Postulat der praktischen Vernunft*", da für das sittliche Leben eine Gewähr des Ausgleichs zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit notwendig sei und diese Gewähr nur durch den Gottesglauben begründet werde; aber die „theoretische Vernunft" könne über das Dasein Gottes weder etwas bejahen noch verneinen. Also ein Erkennen findet nach Kant nicht statt, nur im sogenannten praktischen Vernunftglauben, der Sache des Willens ist, werde Gottes Dasein bejaht.

3. Auch der *Neukantianismus* hält trotz mancher Abweichungen von Kant an der agnostizistischen Beschränkung des Wissens auf die sinnliche Erfahrung fest. Er hat die *freisinnige protestantische Theologie* und ihren Ableger, den *Modernismus*, stark beeinflußt, so daß auch diese Richtungen durchaus agnostizistisch lehren. Glaube und Wissen, so stellt Pius X in der Enzyklika Pascendi 1907 diese Verirrung dar, haben vollständig getrennten Haushalt, sie haben nichts miteinander zu tun. Das Wissen bewegt sich auf dem Gebiete der Erscheinungen, und da ist für den Glauben kein Platz; der Glaube lebt im Göttlichen, und dahin dringt keine Wissenschaft. Dieser Glaube ist aber lediglich ein Gefühl, das durch unwillkürliche Gottessehnsucht wachgerufen jedem Verstandesurteil vorausgeht. *Nur mit dem Gefühle* werden wir des unerkennbaren Göttlichen inne. Nur Gefühlszustände und innere Erfahrungen vom Göttlichen sind es, die sich der Vernunft zum Nachdenken darbieten. Wenn sie also in ernster Gedankenarbeit „Glaubenssätze" daraus gestaltet, so ist der Inhalt dieser Sätze doch nur subjektives Fühlen und Erleben, und es bleibt ganz ungewiß, ob ihm eine objektive Wirklichkeit entspricht. So haben also auch alle Bekenntnisse zu Gott und alle Aussagen über ihn *nur subjektive Geltung*, sie sind Bekenntnisse des religiös gestimmten Menschen zu seinen eigenen Erlebnissen, wandlungsfähig und dem Wechsel unterworfen wie diese (vgl. S. 17 f.).

4. Der *Pragmatismus* von W. James bestimmt den Begriff der Wahrheit nach *rein praktischer* Abzweckung. Wahr ist, was den Menschen zu fördern, sinnliche oder andere irdische oder religiöse Bedürfnisse zu befriedigen vermag. So kommt auch dem Gottesgedanken und dem Bekenntnisse zu Gott nur in dem Sinne Wahrheit zu, daß man Gott *irgendwie nötig hat*. Ob es einen Gott gibt, muß dahingestellt bleiben, die Vernunft erkennt ihn nicht.

5. Der strenge *Phänomenalismus* beschränkt sich darauf, in den Phänomenen, d. h. den Objekten, die unserem Bewußtsein etwas Gegebenes und darum Evidentes und Unbezweifelbares sind, durch unmittelbare Wesensschau die *Wesenheiten* zu erfassen und deren Verhältnisse zueinander zu erforschen. Ob die Phänomene *wirklich existieren*, kann von diesem Standpunkte aus nicht beurteilt werden. Insbesondere kann die streng phänomenologische Forschung *keinerlei Aussagen über die Wirklichkeit Gottes* machen und keinen Nachweis dieser Wirklichkeit unternehmen.

Beurteilung des Agnostizismus.

1. *Kirchliches Lehramt.* — Soweit der Agnostizismus eine sichere natürliche Gotteserkenntnis für unmöglich erklärt, ist er *häretisch* gemäß dem, was das *Vatikanische Konzil* über diese Erkenntnis definiert hat (oben S. 98). Die Enzyklika Pascendi und der Eid gegen den Modernismus haben diese agnostizistische Verirrung von neuem verworfen (Denz. 2107. 2145).

2. *Innere Gründe.* — Auch vor der Vernunft erweist sich der Agnostizismus als unhaltbar und höchst gefährlich.

a) *Er raubt der Religion vollständig den gesicherten Boden und den festen Inhalt.* Die „praktische

Vernunft“ bzw. das religiöse „Ahnen“, „Fühlen“ oder „Bedürfen“ ist ein höchst unsicherer Untergrund für den „Glauben“, daß Gott existiere. Es fehlt dieser Annahme der Existenz Gottes wie den übrigen religiösen Sätzen im Agnostizismus an jeder verstandesmäßig feststellbaren Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit, also an der Wahrheit. Wird aber die Wahrheit aus der Religion entfernt, so verliert sie alle objektive Kraft und Würde.

b) Auch psychologisch sind die bezeichneten liberalen und modernistischen Auffassungen falsch, *da sie die Einheit des Seelenlebens aufheben.* Die Frage, ob es einen Gott gibt, „kann nicht für den Willen als gelöst gelten, wenn man sie für die Vernunft als unlösbar bezeichnet, und es gibt in ein und demselben Menschen nur eine, nicht zweierlei Vernunft. Hier gilt nur ein Entweder—Oder. Entweder gibt es keine übersinnliche Erkenntnis, dann hat Feuerbach recht, dann ist alle Religion nur eine Illusion, freilich auch das dem Tode verhaftete menschliche Leben sinnlos, oder aber die religiösen Erkenntnisse sind wirkliche Erkenntnisse, und dann müssen sie sich wissenschaftlich rechtfertigen lassen“ (G. Esser in „Jesus Christus“. Vorträge. Freiburg 1908, S. 244).

III. Der Traditionalismus.

Der Traditionalismus erklärt die *übernatürliche Offenbarung für die notwendige Voraussetzung der sicheren Gotteserkenntnis.* Er huldigt also einem übertriebenen Supernaturalismus, der der menschlichen Verstandeskraft nicht ihr Recht angedeihen läßt.

Der schlimmsten Übertreibung dieses Supernaturalismus machten sich die *Reformatoren* schuldig. Ihre grundfalsche Anschauung von dem Wesen und den Wirkungen der Erbsünde brachte es mit sich, daß sie dem gefallenen Menschen jede geistige Anlage für das Göttliche abstritten. Wie die Konkordienformel bemerkt, kann der Mensch nach der Sünde Adams nichts auf die göttlichen und geistlichen Dinge Bezügliches denken, glauben und wollen, er ist für alles Gute völlig erstorben und *besitzt kein Fünkchen geistlicher Kräfte mehr* (P. II, 2, 7). Also alle religiösen Erkenntnisse, auch die Gotteserkenntnis verdankt der gefallene Mensch der übernatürlichen Offenbarung und der Gnade. Dies ist auch die Lehre der *Jansenisten.* Sie kommt in dem von Clemens XI in der Bulle Unigenitus 1713 verworfenen Satze des Paschasius Quesnel zum Ausdruck: Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a *Deo,* et *sine gratia* non producit nisi praesumptionem, vanitatem etc. (prop. 41, Denz. 1391).

Die Traditionalisten im 19. Jahrhundert wollten den Boden des katholischen Dogmas nicht verlassen, griffen aber fehl, insofern sie den

Rationalismus durch eine übermäßige Erhebung der Autorität und des Glaubens überwinden zu können meinten.

1. Nach dem Traditionalismus in seiner *strengen* Form (Bonald, de Lamennais, Bautain) kann der Mensch zu keiner Vernunfterkenntnis kommen, wenn nicht andere durch *Sprache und Unterricht* seinen Geist mit Gedanken befruchten. Sprache und Unterricht schöpfen aber nach dieser Lehre ihren Gedankeninhalt allein aus den Überlieferungen des Menschengeschlechtes, und diese gehen auf die göttliche Uroffenbarung zurück. Bautain betonte dabei, daß nur die Überlieferung der katholischen Kirche im Zusammenwirken mit dem inneren Lichte der Gnade die religiösen Wahrheiten vermittle; zu einer sicheren Gotteserkenntnis könne die Vernunft nur auf diesem Wege, also nur durch den übernatürlichen Glauben, gelangen.

2. Eine *gemäßigtere Form* nahm der Traditionalismus bei Bonnetty, Ventura und noch mehr in der älteren Löwener Schule an. Seine Vertreter gaben zu, daß die Vernunft ohne Sprache und Unterricht zu sicheren Urteilen über die Sinnenwelt kommen könne. Jedoch die klaren und sicheren Urteile über Gottes Dasein und die anderen religiösen und sittlichen Gegenstände seien von der Uroffenbarung und ihrer Überlieferung abhängig.

Beurteilung des Traditionalismus.

1. *Kirchliches Lehramt.* — Die traditionalistischen Sätze über das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung, sowie zwischen Wissen und Glauben, insbesondere soweit sie unsere Gotteserkenntnis betreffen, wurden 1840 durch *Gregor XVI* (Denz. 1622 ff. gegen Bautain) und 1855 durch *Pius IX* (Denz. 1649 ff. gegen Bonnetty) verworfen. Sodann verkündigte das *Vatikanum* nicht nur das Dogma, daß der Mensch auf natürlichem Wege eine sichere Gotteserkenntnis erlangen könne, sondern erklärte auch gegen den strengeren Traditionalismus, die übernatürliche Offenbarung sei für uns nicht absolut notwendig, um göttliche Dinge zu erkennen (S. 3 cp. 2, Denz. 1786).

2. *Die Offenbarungsquellen.* — Der Traditionalismus ist unvereinbar mit der Lehre der Hl. Schrift und Überlieferung, daß der Mensch mit dem natürlichen Lichte der Vernunft zur Gotteserkenntnis vorzudringen vermag (oben S. 98 ff.).

Die Traditionalisten wenden ein, in den betreffenden Schriftstellen werde die Uroffenbarung und deren Überlieferung als notwendige Bedingung der Gotteserkenntnis stillschweigend vorausgesetzt. Die biblische Lehre sei so zu verstehen, daß die Erkenntnis des Göttlichen, die jeder zunächst nur aus der Tradition der Uroffenbarung schöpfen könne, durch die Betrachtung der geschaffenen Welt vervollkommnet und vor der Vernunft gerechtfertigt werde. — Allein dies kann der wahre Sinn der Hl. Schrift nicht sein. Sie kann doch dort, wo sie die Natur der Gotteserkenntnis auseinandersetzen will, nicht von der Uroffenbarung und ihrer Überlieferung schweigen, wenn diese

wirklich die erste und notwendigste Grundlage unserer Gotteserkenntnis sind. Auch rechnet sie den Heiden nicht Mißbrauch und Verachtung der Überlieferung, sondern Mißbrauch der natürlichen Kenntnis vom Göttlichen als Sünde an.

3. Vernunftgründe. — Die Behauptung, daß Sprache und Überlieferung die Erkenntnis der Wahrheit oder doch die Gewißheit des religiös-sittlichen Erkennens erst ermöglichen, ist unhaltbar; denn

a) die Sprache weckt nur dann Gedanken, wenn man den Sinn der Worte bereits versteht. Wohl erleichtert und fördert sie das Denken, aber der Anfang unseres geistigen Erkennens muß der Einwirkung von Sprache und Unterricht vorhergegangen sein. Sind aber geistige Erkenntnisse ohne Unterricht und Überlieferung überhaupt möglich, so liegt kein Grund vor, die religiösen und sittlichen Wahrheiten davon auszunehmen. Zwar wird ihre erste Kenntnis in der Regel durch Unterricht vermittelt, aber ein gesunder Verstand kann auch aus sich von der Erkenntnis der nächsten Ursachen zu der ersten und höchsten aufsteigen und aus der Schönheit der Welt die Macht und Weisheit ihres Urhebers erschließen.

b) Auch die Gewißheit des Erkennens religiöser und sittlicher Wahrheiten hat die Offenbarung und den Glauben an sie keineswegs zur notwendigen Voraussetzung. Bevor man einem Berichte glaubt, muß man von der Glaubwürdigkeit des Gewährsmannes überzeugt sein. Der Offenbarung Gottes können wir erst dann vernünftigerweise glauben, wenn wir erkannt haben, daß der Allwahrhaftige zu uns redet; wir müssen also auch unabhängig von der Offenbarung Gott erkennen können. Darum war der Traditionalismus eine ganz ungeeignete Waffe gegen den Rationalismus, weil er den Glauben, den er so dringend empfahl, nicht als eine vernünftige Unterwerfung unter das Wort Gottes darstellen konnte.

Heinrich III² 23 ff.; Agnosticisme: Dict. de théol. cath. I (1903) 596 ff.; Athéisme: Ebd. 2190 ff.; J. Henry, Le Traditionalisme et et l'Ontologisme à l'Université de Louvain. Löwen 1922; W. M. Horton, The Philosophy of the Abbé Bautain. New York 1926; Fr. Huerth, De inculpabili defectione a fide: Gregorianum 1926, 3 ff. 203 ff.; W. Keilbach, Zu Husserls phänomenologischem Gottesbegriff: Philos. Jahrbuch 1932, 203 ff.; H. Lange, Alois von Schmid und die vatikanische Lehre vom Glaubensabfall: Scholastik 1927, 342 ff.; H. Lennerz, De obligatione catholicorum perseverandi in fide. Rom 1932; G. Michelet, Dieu et l'agnosticisme contemporain. 3. Aufl. Paris 1912; F. Morgott, Der Positivismus: Katholik 1870. 1873. 1874; G. Püntener, Das Vatikanische Konzil und die Verantwortlichkeit des Glaubensabfalls eines Katholiken: D. Thomas (Fr.) 1929, 414 ff.; W. Straßer, Was lehrt das Vatikanum über die Schuld eines Katholiken, der vom Glauben abfällt?: Theologie und Glaube 1923, 230 ff.; J. Ude, Der Unglaube. Dogmatik und Psychologie des Unglaubens. Graz 1921

§ 6.

Gegensätze gegen die katholische Lehre von der Erkenntnis des Daseins Gottes.

B. Die Annahme einer angeborenen Gottesidee und der Ontologismus.

Während die bisher behandelten Irrtümer gegen die katholische Lehre von der Gotteserkenntnis der Vernunft die natürliche Befähigung abstreiten, Gott sicher zu erkennen oder zu beweisen, ist nach anderer, gleichfalls irriger Auffassung ein Gottesbeweis überflüssig, weil uns das Dasein Gottes ohnehin von Natur mit Gewißheit bekannt sei, nämlich durch eine uns angeborene Idee von Gott oder durch unmittelbare Anschauung der Gottheit.

I. Die Annahme einer angeborenen Gottesidee.

Mehrere Theologen des 19. Jahrhunderts, wie Klee, Staudenmaier, Kuhn, haben, wie schon vor ihnen Thomassinus († 1695), die Leichtigkeit und Unwillkürlichkeit, mit der sich der Gottesgedanke jedem Menschen nahelegt, darauf zurückgeführt, daß die Gottesidee eine natürliche Mitgift jedes Menschen sei. Die Seele werde nicht durch ein Schlußverfahren, sondern unmittelbar des Daseins Gottes inne. Unterricht und Nachdenken tragen nicht zur Entstehung der Gottesidee, sondern nur zu ihrer Entwicklung bei.

Diese Annahme ist theologisch und philosophisch unhaltbar.

1. Hl. Schrift, Tradition und Kirche lehren eine natürliche mittelbare Gotteserkenntnis (S. 97 ff.). Wenn Kuhn behauptet, diese Erkenntnis vollziehe sich nur unter dem Voranleuchten einer Gottesidee, die unserem Geiste von Natur und unmittelbar innewohne, so fehlt es hierfür an jedem Beweise. Offenbarung und Kirche sagen nichts davon. Sie lehren vielmehr die Möglichkeit der Gottesleugnung (Ps. 52, 1). Diese wäre aber ausgeschlossen, wenn wir Gott unmittelbar erkännten.

Einige Väter haben allerdings die Gottesidee als „angeboren" oder als eine „Mitgift der Seele" bezeichnet (S. 100). Aber daß dies nicht im strengen Wortsinne zu verstehen ist, ergibt sich daraus, daß eben dieselben Väter anderswo wiederholt die Betrachtung der sichtbaren Schöpfung als den Weg bezeichnen, auf dem wir zu sicherer Kenntnis des Daseins Gottes aufsteigen können. Sie wenden ferner auf die „angeborene" Gottesidee vorzugsweise die Ausdrücke aus der stoischen Philosophie *πρόληψις*, *ὑπόληψις*, *ἀντίληψις* an und zeigen dadurch, daß sie nicht eine wirkliche Gottesidee, sondern nur die Anlage als angeboren ansehen, kraft deren alle Menschen sich bei der Betrachtung der Welt die Vorstellung von einem göttlichen Wesen leicht und unwillkürlich durch eine Schlußfolgerung bilden, so daß sie mit dem menschlichen Bewußtsein sozusagen von selbst gegeben erscheint.

2. Philosophische Gründe:

a) Eine angeborene Gottesidee ist zur Erkenntnis Gottes nicht erforderlich. Unser Verstand kann sich ohne eine solche Idee bei der Betrachtung der geschaffenen Dinge vom Endlichen zum Unendlichen erheben. Dazu wird er hinreichend durch sein unwiderstehliches Streben nach Erkenntnis der Ursachen und durch die klare Einsicht getrieben, daß die Dinge nicht sich selbst der erste Grund und das höchste Ziel sein können (C. gent. I, 11; De verit. q. 10 a. 12 ad 1).

b) Eine angeborene Gottesidee vermag uns keine Gewißheit zu geben, daß der subjektiven Idee die objektive Wirklichkeit entspricht. Wir hätten den Gedanken des höchsten Wesens, ohne zu wissen, ob dieses Wesen außerhalb unseres Denkens existiert (1 q. 2 a. 1 ad 2).

c) Von Natur mit geistigen Begriffen ausgestattet zu sein und so das Übersinnliche ohne Abstraktion zu erfassen, ist nur dem reinen Geiste eigentümlich. Dem Menschen als einem leiblich-geistigen Wesen kommt es zu, vom Sinnlichen auszugehen und aus diesem durch Abstraktion die Begriffe zu erheben (1 q. 56 a. 3; De verit. q. 18 a. 1 ad 1). Wenn der h. Thomas De verit. q. 10 a. 12 ad 1 von einer Gotteserkenntnis spricht, die allen von Natur eingepflanzt sei, so lehren seine weiteren Ausführungen hierüber, daß wir alle geistige Erkenntnis „durch Vermittlung der allgemeinen Begriffe, die durch das Licht des intellectus agens sofort erkannt werden“, erlangen (q. 10 a. 6).

II. Der Ontologismus.

Der Ontologismus, dessen Hauptvertreter Malebranche, Gioberti, Rosmini, Rothenflue sind, behauptet, daß wir hier auf Erden von Natur eine intuitive, unmittelbare Erkenntnis Gottes haben, und erblickt hierin die notwendige Bedingung jeder anderen geistigen Erkenntnis. Die Hauptgedanken des Ontologismus sind aus sieben Sätzen Löwener Professoren zu ersehen, die die Inquisition 1861 mit der Bezeichnung tuto tradi non posse verurteilt hat (Denz. 1659 ff.): Die unmittelbare Anschauung Gottes sei unserem Verstande so wesentlich, daß wir ohne sie nichts erkennen können; sie sei das Verstandeslicht, das uns erst ein geistiges Erkennen ermögliche. Gottes Sein sei das allgemeine Sein, das in allen Dingen ist. Dieses Seins werden wir durch Intuition unmittelbar inne, und diese Gottesschau schließe jede andere Erkenntnis in eminenter Weise in sich, so daß wir durch sie die Erkenntnis jedes Seins nach jeder Beziehung seiner Erkennbarkeit implicite bereits besitzen. Auch unter den vierzig Sätzen Rosminis, die von derselben Kongregation 1887 verworfen sind, stehen die ersten sieben unter ontologistischem Einfluß (Denz. 1891 ff.).

Die Irrtümlichkeit des Ontologismus ergibt sich:

1. Aus den genannten kirchlichen Lehrurteilen und aus dem Dogma des Konzils von Vienne, daß die Seele nur mit Hilfe des Glorienlichtes Gott zu schauen vermöge (S. 107).

Die Ontologisten glaubten dem Widerspruch mit dem Dogma von Vienne dadurch entrinnen zu können, daß sie versicherten, dieses Dogma beziehe sich nur auf die visio beatifica, nicht auf die von den Ontologisten behauptete Anschauung Gottes, die keine Beseligung bewirke. Nach ihrer Lehre sei nämlich nicht das Wesen Gottes wie es in sich ist, sondern nur „etwas von Gott“, nämlich Gott als das allgemeine Sein oder Gott in seinem Verhältnisse zur Welt, Gegenstand dieses Schauens. — Aber das sind leere Ausflüchte. Wer Gott unmittelbar schaut, schaut ihn wegen der absoluten Einfachheit seines Wesens wie er ist, wie er von den Seligen des Himmels geschaut wird. Mit der unmittelbaren Anschauung Gottes ist, wie der h. Thomas darlegt, die himmlische Seligkeit notwendig verbunden, und darum ist dieses Schauen dem Menschen, solange er noch auf dem Wege zur Seligkeit ist, versagt (De verit. q. 18 a. 1).

2. Die Hl. Schrift bezeugt für das irdische Leben immer nur eine mittelbare, aus der Betrachtung der Welt abgeleitete Erkenntnis Gottes, nie eine unmittelbare natürliche Intuition der Gottheit. Wohl werden die Ausdrücke videre, conspicere Deum gebraucht, aber dem Zusammenhange gemäß nur im Sinne der mittelbaren Erkenntnis. Röm. 1, 20: Invisibilia enim ipsius . . . per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. 1 Kor. 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.

3. Auch die Väter bieten den Ontologisten keine Stütze. Als Hauptzeuge gilt ihnen Augustinus. Aber er spricht sich so unzweideutig über unsere natürliche Unfähigkeit, Gott zu schauen, aus (De Trin. II, 16, 27; IV, 16, 21; De Gen. ad litt. XII, 31, 59) und gibt die Betrachtung der Außen- und Innenwelt so bestimmt als einen Weg an, auf dem unser Verstand unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes zur Gotteserkenntnis gelangen kann (Confess. VII, 17, 23; X, 6, 10; XI, 4, 6; De Gen. ad litt. IV, 32, 49; De lib. arb. II, 16, 41 ff.), daß man schon hieraus folgern muß, daß die Ontologisten den h. Lehrer sehr mißverstanden haben.

Sie heben die platonisierende Ausdrucksweise Augustins hervor, daß wir in rationibus aeternis, in aeterna et incommutabili veritate die Wahrheit erkennen (De Trin. IX, 7, 12; XII, 2, 2; Confess. XII, 25, 35). — Aber Augustinus will damit durchaus nicht sagen, daß all unser geistiges Erkennen die Anschauung Gottes, des Inbegriffs aller Wahrheit, voraussetze. Denn erstens leitet er einen Teil

unserer Erkenntnisse, die Begriffe der sinnfälligen Dinge, ausdrücklich aus der Erfahrung und Abstraktion ab (De Gen. ad litt. IV, 43, 49; V, 16, 34; De Trin. IV, 16, 21; XII, 14, 23); jene Erkenntnisse, von denen er sagt, daß sie in der „ewigen und unwandelbaren Wahrheit“ ihren logischen Ursprung haben, beschränkt er auf die obersten, ewigbleibenden Grundbegriffe und Gesetze der Idealwissenschaften. Zweitens versteht er unter der veritas aeterna et incommutabilis, in der wir diese Erkenntnisse erlangen, nicht die göttliche Wahrheit, wie sie in sich ist, sondern wie sie durch göttliche Erleuchtung per participationem in uns ist. Von der Erkenntnis der auf diese Weise erfaßten obersten Grundbegriffe, ihrer Ewigkeit, Unwandelbarkeit und Allgemeingültigkeit, erhebt sich Augustinus zu der Erkenntnis Gottes, der unwandelbaren Wahrheit, die alles dieses, was unwandelbar wahr ist, in sich faßt. Vgl. 1 q. 84 a. 5.

Oder wenn Augustinus schreibt: Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia (Soliloq. I, 1, 3), so ist das ähnlich zu verstehen, wie wenn von der Sonne gesagt wird, daß wir alles in ihrem Lichte sehen. Wie es dazu nicht notwendig ist, daß die Sonne selbst zuerst gesehen wird, so ist auch Gott das Licht, das alles erkennbar macht, ohne daß er selbst zuerst und unmittelbar geschaut wird. Er ist das geistige Licht, einerseits insofern in den Dingen ewige Gedanken verwirklicht sind, die in seinem Geiste präexistieren, andererseits insofern unsere Seele durch direkte göttliche Erleuchtung einen geschaffenen Anteil an dem göttlichen Lichte empfängt, in dem sie das Übersinnliche sieht.

Noch weniger gibt der h. Anselm durch seinen sogenannten ontologischen Gottesbeweis den Ontologisten das Recht, sich auf ihn zu berufen. Wir sollen nach Anselm (Proslog. 2) des Daseins Gottes unmittelbar und von selbst gewiß sein, sobald wir den Begriff Gottes als des allervollkommensten, allerrealsten Wesens gebildet haben. Ebenso wie die obersten Denkgesetze (z. B. das Ganze ist größer als der Teil) uns unmittelbar einleuchten, sobald uns die Begriffe, aus denen sie bestehen, bekannt sind, so sei auch der Satz: Deus est uns unmittelbar evident, sobald wir den Begriff des ens realissimum klar erfaßt haben. — Der Unwert dieses ontologischen Beweises ist seit der Widerlegung durch den h. Thomas (1 q. 2 a. 1 ad 2) in der katholischen Theologie allgemein anerkannt. Anselm vollzieht einen Übergang aus der logischen in die ontologische Ordnung, der ungerechtfertigt ist. Von dem Irrtum der Ontologisten aber ist Anselms Meinung himmelweit verschieden, da er nur erklärt, die Wahrheit des Satzes: Deus est leuchte uns, sobald wir den Gottesbegriff erfaßt haben, unmittelbar ein, während uns nach dem Ontologismus der Gottesbegriff durch unmittelbare Anschauung des göttlichen Seins gewiß sein soll.

4. Von seiten der Vernunft stehen dem Ontologismus

a) jene Gründe entgegen, die gegen die Möglichkeit einer natürlichen unmittelbaren Anschauung Gottes sprechen (S. 109 f.).

b) Ferner wenn Gottes Dasein für uns das Ersterkannte wäre, so könnte niemand über das Dasein Gottes im Zweifel sein. Dem widerstreitet aber die Möglichkeit des Atheismus.

c) Sodann führt der Ontologismus folgerichtig zum Pantheismus, wenn er lehrt, daß wir Gott als das allgemeine Sein unmittelbar schauen. Der Begriff des allgemeinen, abstrakten Seins kann dem des göttlichen Seins unmöglich gleichgesetzt werden, da jener den allergeringsten, dieser einen unendlich reichen Inhalt hat. Geschieht es dennoch, so ist die Gefahr des Pantheismus unvermeidlich. Diese wird auch dadurch in bedenkliche Nähe gerückt, daß die Dinge nach dem Ontologismus nicht in sich selbst erkennbar sind, sondern nur im göttlichen Sein erkannt werden. Die Erkennbarkeit eines Dinges reicht nämlich so weit wie dessen Sein und umgekehrt. Folglich haben die Dinge, die nicht in sich erkennbar sind, auch kein eigenes Sein, und wenn sie nur in Gott erkennbar sind, so fällt ihr Sein mit dem göttlichen in eins zusammen. 1 q. 3 a. 4 ad 1; C. gent. I, 26; De pot. q. 7 a. 2 ad 7.

Heinrich III[2] 113 ff. 167 ff; Pesch II[4] 36 ff.; Thomassinus lib. I; J. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. 1. Bd. Münster 1860, 800 ff.; Ders., Beilagen. 1. Heft. Münster 1868; A. Lepidi, Examen philosophico-theologicum de ontologismo. Löwen 1874; Th. M. Zigliara, Della luce intellettuale e dell' ontologismo. Rom 1874; A. Bielmeier, Die angeborene Gottesidee im Lichte des Vatikanums: Theol. u. Glaube 1928, 320 ff.; F. Cayre, La contuition et la vision médiate de Dieu d'après s. Augustin: Ephem. Theol. Lovan. 1929, 23 ff.; J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem h. Augustinus. Münster 1916; Ders., Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem h. Augustinus. Paderborn 1921; B. Kaelin, Die Erkenntnislehre des h. Augustinus. Sarnen 1920; G. Rabeau, Fait et intuition: Revue des sciences philos. et théol. 1923, 5 ff.; R. Spinnael, St. Augustin et l'Ontologisme: Revue August. 1904, II 596 ff.; O. Paschen, Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik (Progr.). Aachen 1903; B. Adlhoch, Der Gottesbeweis des h. Anselm: Philos. Jahrbuch 1895—1897; M. Cappuyns, L'argument de s. Anselme: Recherches de théol. ancienne et médiévale 1934, 313 ff.; F. Schwendinger, Die Erkenntnis in den ewigen Ideen nach der Lehre des h. Bonaventura: Franzisk. Studien 1928, 69 ff.; Z. van de Woestyne, Notio ontologismi: Antonianum 1928, 33 ff.

Zweites Kapitel.

Die Erkenntnis der Beschaffenheit Gottes.

§ 7.

Die Unvollkommenheit unserer irdischen Gotteserkenntnis.

I. Dem irdischen Menschen ist eine Einsicht in die Beschaffenheit Gottes nicht versagt. De fide.

1. Die Kirche lehrt, daß wir schon mit dem natürlichen Lichte der Vernunft eine bestimmte Erkenntnis Gottes zu erreichen imstande sind, indem wir ihn als „unseren Schöpfer und

Herrn" erkennen können (S. 98). Übrigens ist jede Erkenntnis vom Dasein eines Dinges mit irgendwelcher Erkenntnis seiner Beschaffenheit verbunden (Thomas In lib. Boëthii de Trin. q. 6 a. 3). Jeder Gottesbeweis zeigt uns eine besondere Vollkommenheit Gottes. So lehren uns die von Thomas 1 q. 2 a. 3 bezeichneten „fünf Wege" Gott kennen als den ersten Beweger, der von keinem anderen bewegt wird, die erste bewirkende Ursache, das durch sich notwendige Sein, das Höchstseiende und den weisen Regierer des Alls (vgl. S. 103).

2. Eine noch reichere und tiefere Kenntnis des Allerhöchsten gewährt uns die Offenbarung, die uns Wahrheiten erschließt, die der natürlichen Einsicht völlig versagt sind, wie die Dreipersönlichkeit Gottes und die Ratschlüsse der göttlichen Liebe und Erbarmung in der übernatürlichen Ordnung.

Zwar bemerken die Väter nicht selten, wir wüßten wohl, daß Gott sei, aber nicht was er sei. Aber da sie uns zugleich vieles über die Vollkommenheiten Gottes sagen, so kann jene Äußerung nicht den Sinn haben, daß die Beschaffenheit Gottes unserer Kenntnis ganz entzogen sei. Sie wollen nur betonen, daß wir, um richtig von Gott zu denken, uns bewußt bleiben müssen, daß auch unsere erhabensten Vorstellungen von ihm die unendliche Größe seines Wesens nicht erreichen. In diesem Sinne schreibt auch der h. Thomas: Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire (De pot. q. 7 a. 5 ad 14). Aber diese Unzulänglichkeit unseres Erkennens raubt ihm nicht die Wahrheit.

II. Kein Geschöpf ist einer komprehensiven Erkenntnis Gottes fähig, m. a. W. Gott ist unbegreiflich und darum auch unaussprechlich. De fide.

Das Begreifen (cognitio comprehensiva) ist die vollkommen adäquate, erschöpfende Erkenntnis eines Gegenstandes, eine solche, die ihn so vollständig erfaßt, daß nichts an ihm unerkannt bleibt, wie der h. Augustinus schreibt: Totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem (Ep. 147, 9, 21), oder der h. Thomas: Illud comprehenditur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile (1 q. 12 a. 7). So vollkommen erkennt nur Gott sich selbst. Jedem Geschöpfe ist er unbegreiflich. So tief und weit auch der Menschen und Engel Einblick in Gottes Vollkommenheit werden mag, zumal im Himmel, wo sie ihn von Angesicht zu Angesicht schauen wie er ist, zu einem die Unendlichkeit des Allerhöchsten erschöpfenden Begreifen werden sie nie vordringen.

Mit der Unbegreiflichkeit (incomprehensibilitas) ist die Unaussprechlichkeit (ineffabilitas) von selbst gegeben. Kann kein Gedanke eines Geschöpfes die Größe Gottes ausmessen, so ist die Sprache, die sich nicht einmal zu gleicher Höhe mit dem Gedanken zu erheben vermag, um so weniger imstande, Gottes Wesen erschöpfend darzustellen. Der einzige adäquate Ausdruck der göttlichen Wesenheit ist der göttliche Logos, das ewige wesenhafte Wort, in dem der Vater von Ewigkeit in unendlich vollkommener Weise sich selbst spricht.

Positiver Beweis.

I. Kirchliches Lehramt.

Das vierte Laterankonzil wie auch das Vatikanum schreiben Gott die Unbegreiflichkeit zu, und das Lateranense fügt auch die Unaussprechlichkeit bei: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis (Denz. 428; vgl. 432. 1782).

Weil die Kirche nicht ausdrücklich entschieden hat, daß Gott auch den Seligen im Himmel unbegreiflich sei, so haben vereinzelte Theologen gemeint, die Glaubensentscheidung beziehe sich nur auf unsere irdische Erkenntnis. Zu dieser Einschränkung bietet jedoch der Zusammenhang gar keinen Grund. Die Kirche will uns hier durch eine Auswahl von Eigenschaftsbestimmungen Gottes seine unendliche Vollkommenheit vor Augen stellen. In die Reihe dieser Eigenschaften: Ewigkeit, Unermeßlichkeit Unveränderlichkeit, Allmacht, die Gott zweifellos in absoluter Vollendung zukommen, gehört aber die Unbegreiflichkeit nur dann, wenn Gott unter allen Umständen für jedes Geschöpf, also absolut unbegreiflich ist.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift bezeugt ausdrücklich die Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes und begründet sie mit seiner Unendlichkeit und Unermeßlichkeit, so daß sie ihn ohne Zweifel als absolut unbegreiflich betrachtet. Job 11, 7—9: Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? Excelsior coelo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura eius et latior mari. 36, 26: Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram. Jer. 32, 19: Incomprehensibilis cogitatu. Sir. 43, 32 f.; Röm. 11, 33.

b) Die Väter nennen Gott ἀκατάληπτος, ἀνέφικτος, ἀνεκδιήγητος, incomprehensibilis, ineffabilis. Irenäus widmet der Unerforschlichkeit Gottes einen eigenen Abschnitt seines Werkes gegen die Häresien (IV, 19) und zieht den Schluß: „Gott kann also nicht nach seiner Größe erkannt werden, es ist unmöglich, den Vater zu ermessen." „Was Gott eigen ist", schreibt Origenes C. Cels. VI, 62, „ist höher als alles, was nicht nur die menschliche, sondern auch die sie überragende Natur weiß."

Besonders im 4. Jahrhundert mußte dieses Dogma verteidigt werden, als die Arianer und unter ihnen namentlich die Eunomianer Gott für vollkommen begreiflich erklärten. Sie lehrten mit der neuplatonischen Philosophie, Gott sei das Sein (τὸ ὄν) und zwar das abstrakt einfache, eigenschaftslose Sein, das sie wegen seiner Ursprungslosigkeit mit Vorliebe τὸ ἀγέννητον nannten. Jede Vorstellung konkreten Seins und Lebens ist aus diesem Gottesbegriffe entfernt, er ist nichts anderes als der

Begriff des allgemeinen Seins, und so ist es erklärlich, daß die Eunomianer sich rühmten, Gott so gut zu kennen, wie er sich selbst kenne; denn wenn der abstrakte Seinsbegriff das Wesen Gottes vollständig ausdrückt, so hat jeder, der diesen Begriff erfaßt, von dem Wesen Gottes eine ganz erschöpfende Erkenntnis.

Gegen Eunomius schrieben hauptsächlich Basilius (Adv. Eun. II. 3), Gregor von Nyssa (C. Eun. II. 3, vulgo II. 12), Johannes Chrysostomus (De incomprehensibili hom. 12). Sie stützten ihre wichtigsten Beweise auf die Unendlichkeit Gottes und seine absolute Erhabenheit über alle Geschöpfe. So führt Gregor von Nyssa C. Eunom. lib. 2, 69 ff. ed. Jaeger (= lib. 12 b Migne P. gr. 45, 933 ff.) aus: Der Mensch ist außerstande, auch nur bei den kleinsten Dingen eine erschöpfende Auskunft über ihre Natur und Kräfte, Ursprung und Endzweck zu geben. Noch weit weniger vermag er alle jene Geheimnisse zu ergründen, die in den großartigsten Werken der Schöpfung und namentlich in der eigenen Menschennatur enthalten sind. Wie sollte er also Gott selbst, dessen Maß die Unendlichkeit ist, umschließen und begreifen? Darum fehlt auch den reinen Geistern trotz ihrer höheren Einsicht die Fähigkeit, Gott zu begreifen. Nur die göttlichen Personen selbst umfassen und durchdringen ihre eigene Wesenheit.

Vernunftbeweis.

Zu einem vollständigen Begreifen Gottes gehört ein unendlicher Verstand. Denn da die Erkennbarkeit Gottes so weit reicht wie seine Wesenheit, so ist sie unendlich (vgl. § 14) und kann nur durch eine unendliche Erkenntniskraft erschöpft werden. Folglich ist Gott für jedes Geschöpf unbegreiflich.

Für unsere irdische Gotteserkenntnis gilt noch dies: Wir erkennen Gott aus seinen Wirkungen. Soll aber eine Ursache aus ihren Wirkungen erschöpfend begriffen werden, so müssen diese ihr an Realität völlig gleichkommen. Nun ist Gott aber über seine Werke unendlich erhaben. Folglich können wir Gott nicht begreifen.

Die Seligen im Himmel schauen Gott zwar wie er ist, aber da ihr Verstand auch durch das Glorienlicht, das eine geschaffene Gabe ist, nicht über die Schranken der Endlichkeit erhoben wird, so begreifen sie Gott nicht. Sie sehen zwar seine unendliche Wesenheit, aber nicht mit unendlicher Fassungskraft (vident infinitum, sed non infinite, totum, sed non totaliter). Zur Erklärung des letzteren Ausdruckes bemerkt der h. Thomas: Die Seligen sehen zwar Gott subjektiv totaliter, d. h. mit all ihrem Können; sie sehen ihn auch objektiv totaliter in dem Sinne, daß sie wie die ganze Wesenheit Gottes, so auch deren ganze Beschaffenheit, insbesondere auch die Unendlichkeit schauen. Aber zwischen dem endlichen Können der Seligen und der Unendlichkeit Gottes besteht ein Mißverhältnis; sie sind nicht imstande, Gott in unendlicher Weise zu erkennen. In dem Satze: vident Deum non totaliter bezieht sich daher totaliter auf das Objekt und seine Beschaffenheit in dem Sinne, daß der modus obiecti nicht der modus cognoscentis ist (1 q. 12 a. 7 ad 3; De verit. q. 8 a. 2 ad 2; C gent. III, 55).

III. Unsere irdische Gotteserkenntnis ist eine bloß analoge. Sententia communis.

Man unterscheidet die eigentliche und die analoge Erkenntnis (cognitio propria und analoga). Erstere erfaßt den Gegenstand durch dessen eigenes in dem Erkennenden hervorgerufenes Erkenntnisbild (per speciem propriam). Letztere erfaßt ihn durch das Erkenntnisbild eines anderen Dinges (per speciem alienam). Eine eigentliche Gotteserkenntnis wird nur durch die unmittelbare Anschauung Gottes gewährt. Unsere irdische Erkenntnis Gottes ist analog, d. h. wir erkennen Gott nur in Begriffen, die aus der endlichen Welt hergenommen und nach verhältnismäßiger Gleichheit auf ihn angewandt werden.

Hinsichtlich unserer Erkenntnis Gottes pflegt man die analogia entis und die analogia fidei zu unterscheiden. Die analogia entis ist die mit der natürlichen Vernunft erkennbare verhältnismäßige Gleichheit in der Beziehung Gottes und der Geschöpfe zum Sein (und zu den auf das Sein gegründeten reinen Vollkommenheiten). Es ist eine wirkliche Gleichheit, insofern das gemeinsame Analogon (das Sein, das Wahre, das Gute, das Leben usw.) Gott und den Geschöpfen wirklich zukommt; aber es ist nur eine verhältnismäßige Gleichheit, insofern das gemeinsame Analogon in den Geschöpfen nur geworden, bedingt und beschränkt ist, während es Gott ungeworden, unbedingt und in unbegrenzter Vollkommenheit eigen ist. Die analogia fidei ist die uns durch die übernatürliche Offenbarung Gottes bekannt gewordene, in unserer Sprache geformte verhältnismäßige Gleichheit in den Beziehungen Gottes und der Geschöpfe. Sie gibt uns über Gottes Sein und Leben und über seine Ratschlüsse und sein Wirken weit höhere Aufschlüsse als die analogia entis. So sind die in der Offenbarung auf Gott angewandten Ausdrücke Vater, Sohn, Geist, Wort usw. Glaubensanalogien. Sie sagen uns, daß nicht nur unter den Menschen, sondern auch in Gott wahrhaft und eigentlich ein Vater, ein Sohn usw. sind; aber es ist bloß eine verhältnismäßige Gleichheit, da in Gott die Vaterschaft, die Sohnschaft usw. frei von jeder menschlichen Beschränktheit, in unendlicher Vollkommenheit, rein geistig, ewig und notwendig wirklich sind. Vgl. 1 q. 12 a. 13 ad 1; In libr. Boëthii de Trin. q. 6 a. 3.

1. Hl. Schrift. — Weish. 13, 5 im Urtext bezeichnet unsere irdische Gotteserkenntnis ausdrücklich als „analog": *Ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται.* Sehr deutlich beschreibt 1 Kor. 13, 12 die Unvollkommenheit unserer jetzigen Erkenntnis und läßt sie durch den Gegensatz der visio beatifica um so stärker hervortreten: Videmus nunc per speculum (durch die geschaffene Welt als das Spiegelbild göttlicher Vollkommenheiten) in aenigmate (im Rätsel, dunkel, verhüllt), tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte (lückenhaft), tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. Diese Worte des Apostels erstrecken sich nach dem Zusammenhange nicht bloß auf die natürliche Gotteserkenntnis, sondern auch auf die Erkenntnis im Glauben. Auch der Glaube erhebt uns nicht über die analoge Erkenntnisweise hinaus. Deutlich lehrt dies 2 Kor. 5, 6—8: Solange wir im sterblichen Leibe weilen, sind wir fern von Christus;

wir wandeln per fidem et non per speciem, d. h. der Gegenstand unseres Glaubens ist noch nicht Gegenstand unseres Schauens.

2. Tradition. — Die Väter stellen ausdrücklich, besonders in ihrem Kampfe gegen Eunomius, unsere irdische Gotteserkenntnis als eine analoge dar.

a) Sie weisen darauf hin, daß unser geistiges Erkennen sich nur in Abhängigkeit von den Sinnen betätigt. Nur vom Sinnlichen aus kann sich die Vernunft zum Übersinnlichen und namentlich zu Gott selbst erheben. Die Dinge der Schöpfung zeigen uns die Gottheit nicht unmittelbar, wie sie in sich ist, sondern nur Ähnlichkeiten oder Schattenbilder von ihr, nach denen wir uns bloß eine undeutliche Vorstellung von ihr machen können (Basilius Adv. Eunom. I, 13 f.; Gregor von Nazianz Orat. 28, 6. 12 f.).

b) Sie wenden den Grundsatz an, daß sich die Vollkommenheit der Erkenntnis nicht nach der Vollkommenheit des Gegenstandes, sondern nach der Seinsweise des Erkennenden richtet, wie Gregor von Nyssa sagt: „Du hast in dir das Maß der Erkenntnis Gottes, das du fassen kannst" (De beatit. 6), oder Cyrill von Alex.: „Die menschliche Natur kann nichts über Gott sagen, was über ihre eigene Beschaffenheit hinausliegt" (Thesaurus 31).

3. Für die Vernunft ergibt sich unser Satz zudem aus früher bewiesenen Wahrheiten. Da wir nämlich Gott nicht begreifen, so ist unsere Kenntnis von ihm lückenhaft; und da wir ihn nicht unmittelbar sehen, wie er ist, so erkennen wir ihn, sei es in der natürlichen Gotteserkenntnis, sei es im Glauben, nur nach der Ähnlichkeit geschöpflicher Vollkommenheiten, in denen er endliche Abbilder seiner selbst ins Dasein gerufen hat.

Mögen wir auch die von den Geschöpfen entlehnten Begriffe bei ihrer Übertragung auf Gott nach der im § 8 bezeichneten Methode von aller Unvollkommenheit reinigen und ihn etwa ens a se, causa prima, summum bonum nennen, so bleiben diese Begriffe doch notwendig analog. Zwar werden solche Bestimmungen über Gott auch wohl „eigentliche" Begriffe (conceptus proprii) genannt, aber nicht in dem vorhin erläuterten engeren Sinne zum Unterschiede von analogen Begriffen, sondern im weiteren Sinne zum Unterschiede von allgemeinen Begriffen. Die Allgemeinbegriffe ens, causa, bonum sind dann nämlich durch einen Zusatz so bestimmt und begrenzt, daß sie nur mehr auf ein Wesen, nämlich auf Gott, passen (conceptus proprii im weiteren Sinne, oder genauer conceptus proprii ex communibus).

Weil unsere Gotteserkenntnis bloß analog ist, so werden alle Prädikate, die wir Gott und den Geschöpfen zugleich beilegen, nicht univoce d. h. nicht in ganz gleichem Sinne von beiden ausgesagt. Denn die Vollkommenheiten sind in den Geschöpfen endlich und begrenzt, in Gott ohne alle Beschränkung; sie sind in den Geschöpfen geteilt und mannigfaltig, in Gott in absoluter Einfachheit. Die Prädikate sind also Gott und den Dingen aequivoce beizulegen, jedoch nicht pure aequivoce, d. h. nicht in ganz verschiedenem Sinne, als ob etwa das Sein, das Leben, die Geistigkeit in Gott etwas völlig anderes bedeutete, als in den geschaffenen Dingen; sonst wäre es ja auch unmöglich, aus dem Sein, Leben usw. der Dinge auf die entsprechenden Vollkommenheiten Gottes zu schließen. Die Prädikate kommen vielmehr Gott und den Dingen analogice, d. h. der Ähnlichkeit oder dem Verhältnisse nach, zu (1 q. 13 a. 5).

Es kann nach alledem nur auf einer falschen Auffassung dieser Lehre von der analogischen Gotteserkenntnis beruhen, wenn der Hauptvertreter der „Dialektischen Theologie" Karl Barth die analogia entis in schroffster Weise als eine „Erfindung des Antichrists" verwirft und nur die analogia fidei will gelten lassen. Er macht es der Lehre von der analogia entis zum Vorwurf, daß sie dem Menschen die Fähigkeit zuschreibe, kraft dieser Analogie Gott direkt zu erkennen, das Geheimnis der Offenbarung zu durchschauen und überhaupt über Gott und die göttlichen Dinge ohne die Offenbarung zu reden. — Aber diese Vorwürfe sind ganz unberechtigt. Wir haben schon gesehen, daß alle irdische Gotteserkenntnis indirekt ist und erst im Himmel die direkte Anschauung Gottes unser Anteil sein wird, und daß die natürliche Gotteserkenntnis höchst unvollkommen und dunkel ist und nicht im geringsten beansprucht, das Offenbarungsgeheimnis zu durchschauen. — Auch die Auffassung Barths von der analogia fidei ist durchaus abzulehnen. Sie entspricht dem allgemein gebräuchlichen theologischen Analogiebegriff so wenig, daß sie mißbräuchlich Analogie genannt wird. Seine Auffassung ist diese: Wie unsere natürlichen Begriffe und Bilder ganz und gar ungeeignet seien, uns etwas über Gott zu sagen, so seien auch die biblischen Begriffe und Bilder wegen ihrer geschöpflichen Gestaltung an sich hierzu völlig ungeeignet, ja sie stehen zu dem wahren Gottesworte geradezu im Widerspruch. Aber Gott könne, wenn und wo es ihm gefällt, die an sich ungeeigneten Begriffe und Bilder zu wahren Analogien machen; sie werden Analogien durch den Offenbarungsakt Gottes. — Allein diese echt nominalistische Berufung auf die Willkür Gottes und das vorausgesetzte Fehlen innerer Beziehung zwischen Gott und den betreffenden menschlichen Begriffen nötigen zur entschiedenen Ablehnung dieser analogia fidei.

Bartmann I^7 87 ff.; Franzelin thes. 20; Heinrich III^2 289 ff.; Hugon I^5 140 ff.; Pesch II^4 54 ff.; Scheeben I 478 ff. 570 ff.; V. Brusotti, L'analogia di attribuzione e la conoscenza della natura di Dio: Rivista di Filos. Neo-Scol. 1935, 31 ff.; Diekamp (s. § 1) 122 ff.; Dyroff (s. § 1) 132 ff.; G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus: D. Thomas (Fr.) 1928, 385 ff.; J. Le Rohellec, Cognitio nostra analogica de Deo: D. Thomas (Pl.) 1927, 298 ff.; J. Habbel, Die Lehre des h. Thomas von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott. Regensburg 1928; M. T. L. Penido, Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique. Paris 1931; Ch. de Moré-Pontgibaut, Sur l'analogie des noms divins: Rech. de science relig. 1929, 481 ff.; 1930, 193 ff.; J. Fehr, Offenbarung und Analogie: D. Thomas (Fr.) 1937, 291 ff.

§ 8.

Die Methode unserer Erkenntnis Gottes.

I. Um von der unvollkommenen Grundlage aus zu würdigen Vorstellungen über Gott zu kommen, können wir einen dreifachen Weg einschlagen, den der Bejahung, der Steigerung und der Verneinung (1 q. 13 a. 1; In lib. Boëthii de Trin. q. 1 a. 2). Sententia communis.

Die Erkenntniswege ergänzen sich gegenseitig. Insbesondere muß der dritte stets zu dem ersten und zweiten hinzukommen.

1. Das bejahende Verfahren (via affirmationis oder causalitatis) sagt von Gott aus, was an den Geschöpfen vollkommen ist. Denn der Urheber aller Dinge (causa efficiens et exemplaris) muß jede wahre Vollkommenheit seiner Werke besitzen. Die Hl. Schrift gibt diesen Weg an Weish. 13, 1 ff.; Röm. 1, 18 ff. (S. 98 f.). Beispiel: Gott ist weise, gütig.

2. Das Verfahren der Steigerung (via eminentiae oder excellentiae) legt Gott die geschöpflichen Vollkommenheiten in überragender Erhabenheit bei. Dies ist berechtigt, weil Gott als die erste Ursache diese Vollkommenheiten aus sich selbst und notwendig und darum nicht bloß teilweise, sondern in ihrer ganzen Fülle besitzt. Alles Gute der Geschöpfe ist supereminenter in Gott. Vgl. Sir. 43, 29 ff. Beispiel: Gott ist die Weisheit selbst, allweise, überweise, allein mächtig, der König der Könige.

3. Das Verfahren der Verneinung (via negationis oder remotionis) verneint von Gott alle Mängel, auch jene in der Endlichkeit der Geschöpfe begründete Beschränktheit, in der diese ihre wirklichen Vollkommenheiten besitzen. Die Verneinung jedes Mangels bringt gerade die Unendlichkeit der Vollkommenheiten Gottes zur Geltung. Vgl. Sir. 43, 30 im Septuaginta-Texte. Beispiel: Gott ist unendlich, unermeßlich, unendlich weise, d. h. nicht weise, wie ein endliches Wesen es ist.

Die älteren Väter geben nur den Weg der Bejahung und der Verneinung ausdrücklich an, z. B. Gregor von Nyssa C. Eunom. lib. 2, 141 ed. Jaeger (= lib. 12 b Migne P. gr. 45, 957 A): „Wir erkennen Gott aus der Verneinung dessen, was ihm nicht zukommt, und aus der Bejahung dessen, was der fromme Sinn betreffs seiner denkt.“ Aber die Bejahung ist zugleich mit der höchsten Steigerung verbunden. Alle Vollkommenheiten kommen Gott im überragenden Sinne zu, sagt derselbe Kirchenvater; so hoch die Seele auch ihre Gedanken aufsteigen läßt, immer steht Gott gemäß der Supereminenz (κατὰ τὴν ὑπεροχήν) seiner Vollkommenheit in

gleicher Erhabenheit hoch über ihr (In Cantic. hom. 5, Migne 44, 876 A). Darum wenden die Väter auch gern Ausdrücke der höchsten Steigerung an; sie nennen Gott καθ' ὑπερβολὴν ἀγαθός, παντὸς καλοῦ ἐπέκεινα, ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν, sogar ἐπέκεινα τοῦ θεοῦ, ὑπὲρ ἐπέκεινα usw. Besonders die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, des bedeutendsten Mystikers der alten Kirche, der auch zuerst alle drei Wege zur Gotteserkenntnis vorträgt (De mystica theol. 2 u. 5), sind voll von solchen Aussagen.

Einer ähnlichen Ausdrucksweise befleißigen sich die Neuplatoniker. Aber während diese die Überweltlichkeit Gottes bis zu einer aller Wirklichkeit baren Abstraktheit steigern, wollen die kirchlichen Schriftsteller, Ps.-Dionysius eingeschlossen, Gott in seiner alle geschöpfliche Güte und Schönheit umfassenden und noch unendlich überragenden Vollkommenheit darstellen. Die Idee des persönlichen Gottes, seiner höchsten Macht und Weisheit, Freiheit, Güte, Gerechtigkeit, steht ihnen unbezweifelt fest.

Auch die bei den Vätern beliebte Wendung, unsere wahre Gotteserkenntnis bestehe darin, daß wir ihn nicht sehen (z. B. Gregor von Nyssa De vita Moysis, Migne 44, 377 A) oder die reine Negation bei Ps.-Dionysius l. c. 5: „Gott ist weder Finsternis noch Licht, weder Irrtum noch Wahrheit usw.“ läßt einen guten Sinn zu. Denn weil das, was wir von Gott bejahen, ihm nicht so eigen ist wie den endlichen Dingen und nicht so wie wir es erkennen, sondern in viel höherer Weise, so können wir alles, was wir von ihm bejahen, auch von ihm verneinen. Gott lebt und lebt nicht; denn er lebt nicht wie die Geschöpfe leben, sein Leben ist höher als unser Wort Leben es ausdrückt (Thomas In lib. Dionysii de div. nom. 5 lect. 3; vgl. S. th. 1 q. 3 init.).

II. Die reinen Vollkommenheiten der Geschöpfe können im eigentlichen Sinne, die gemischten Vollkommenheiten nur im uneigentlichen, metaphorischen Sinne von Gott ausgesagt werden. Sententia communis.

Reine oder einfache Vollkommenheiten (perfectiones purae sive simplices) sind diejenigen, die in ihrem Begriffe nichts Unvollkommenes enthalten, wie Sein, Wahrheit, Güte. Gemischte Vollkommenheiten (perfectiones mixtae sive secundum quid) sind solche, deren Begriff etwas Geschöpfliches, Endliches enthält, wie die Leuchtkraft der Sonne, sinnliche Wahrnehmung, Erfindungsgabe, menschliche Sprache.

1. Die reinen Vollkommenheiten sind Gott im eigentlichen Sinne beizulegen, d. h. ihm kommen das Sein, die Wahrheit, Güte usw. in der eigentlichen Bedeutung dieser Ausdrücke zu. Dabei ist jedoch zu beachten, daß diese Vollkommenheitsbegriffe nicht in der gleichen Weise in Gott und in den Geschöpfen wirklich sind, quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (viertes Laterankonzil, Denz. 432). In den Geschöpfen sind die Merkmale beschränkt und anteilsweise wirklich, in Gott hingegen in unendlicher Größe und

absoluter Einfachheit. Jede Aussage über Gott ist eben nur eine analogische (De pot. q. 7 a. 7).

2. Die gemischten Vollkommenheiten können nur uneigentlich und metaphorisch von Gott ausgesagt werden. Er besitzt sie zwar virtualiter, da er ihr Urheber ist, und in sensu eminente, da das Vollkommene an ihnen in seiner unendlichen Vollkommenheit enthalten ist, aber nicht formaliter, d. h. nicht nach ihrem ganzen begrifflichen Inhalte, weil dieser Unvollkommenes einschließt. Es wäre ein krasser Anthropomorphismus, wollte man die Aussagen der Hl. Schrift vom Sprechen, Sehen, Hören Gottes u. ä. im eigentlichen Sinne verstehen. Hingegen ist die Übertragung der reinen Vollkommenheiten auf Gott kein Anthropomorphismus, wofern nur die Beschränktheit, in der sie in den Geschöpfen verwirklicht sind, gleichzeitig verneint wird.

III. Die Anwendung der dreifachen Methode gewährleistet uns die Wahrheit unserer Gotteserkenntnis. Sententia communis.

Die auf diesem Wege erreichte Vorstellung von Gott ist weder eine bloß negative noch eine bloß relative oder äußerliche, als ob wir nur erkännten, was Gott nicht ist oder nur wie er sich zu anderen Wesen verhält, sondern sie zeigt uns auch Vollkommenheiten, die ihm positiv, innerlich und absolut zukommen. Die Dinge der Schöpfung sind Nachbildungen der Vollkommenheiten Gottes, zum Teil sogar seine wahren Ebenbilder; sie spiegeln also, wie gegen den falschen Symbolismus der Modernisten zu betonen ist, die wirkliche Beschaffenheit Gottes wider. Nun würde allerdings unser Gottesbegriff unwahr sein, wenn wir die an den Dingen erkannten Vollkommenheiten so, wie sie in den Dingen sind, unmittelbar auf Gott übertrügen. Wenn wir sie aber so von Gott aussagen, wie sie ihm als dem höchsten Wesen geziemen, in denkbar höchster Steigerung und aller Unvollkommenheit entkleidet, so kommen wir zu einer wahren, der Wirklichkeit entsprechenden Erkenntnis. Zwar erfaßt diese Gott nicht nach seiner ganzen Erkennbarkeit und nur analog, aber sie ist doch eine solche adaequatio rei et intellectus, die zur objektiven Wahrheit unserer Gotteserkenntnis genügt (1 q. 14 a. 12 ad 3).

IV. Die angeführten drei Erkenntniswege, die sämtlich induktiv sind, werden durch ein viertes, deduktives Verfahren in bedeutsamer Weise ergänzt.

Nachdem man nämlich auf induktivem Wege von der Betrachtung der Dinge aus zu Gott dem ersten und höchsten Sein, dem Sein selbst, aufgestiegen ist, kann man aus dieser höchsten Wahrheit, aus dem Begriffe des ipsum esse subsistens (s. § 9) die anderen Vollkommenheiten mit logischer Sicherheit erschließen. So gipfeln bei Thomas 1 q. 3 a. 4 die Gottesbeweise in der Erkenntnis, daß das Sein selbst die Substanz oder Natur Gottes ist, und aus dieser Wahrheit leitet er sodann in logischem Abstieg die einzelnen göttlichen Eigenschaften ab (q. 3—26).

Billot thes. 18: Franzelin thes. 12; Gloßner I 2, 53 ff.; Heinrich III² 357 ff.; Pesch II⁴ 58 ff.; Scheeben I 481 ff.; Diekamp (s. § 1) 181 ff.; L. Faulhaber, Die drei „Wege" der Gotteserkenntnis. Würzburg 1924.

Zweiter Abschnitt.

Die Wesenheit Gottes und ihr Verhältnis zu seinen Eigenschaften.

§ 9.

Die Wesenheit Gottes.

Die Unzulänglichkeit unseres Verstandes hat zur Folge, daß wir Gott nicht in seiner absoluten Einfachheit (§ 13), sondern in einer Vielheit von inadäquaten Begriffen erkennen und daß wir alle seine Vollkommenheiten nach der Ähnlichkeit mit den endlichen Dingen in ein gewisses Ordnungs- und Abhängigkeitsverhältnis zueinander bringen müssen. Insbesondere ist es für uns notwendig, zwischen der physischen und metaphysischen Wesenheit und zwischen Wesenheit und Eigenschaften in Gott zu unterscheiden.

Wesenheit ist im allgemeinen dasjenige, wodurch ein Ding das ist, was es ist. In der endlichen Welt ist die physische Wesenheit die Summe der notwendigen Merkmale, die die Art (species) eines Dinges allseitig so bestimmt, daß es zu keiner anderen Art gehören kann. Im Gegensatze hierzu besteht die metaphysische Wesenheit eines endlichen Dinges in jenem notwendigen Merkmale, das die Art des Dinges von allen anderen Arten zuerst unterscheidet und sie formaliter konstituiert und darum auch der Grund aller übrigen Artmerkmale ist.

I. Die physische Wesenheit Gottes ist die Summe aller göttlichen Vollkommenheiten.

Die Vereinigung vieler Merkmale zu einem Gesamtbilde, wie das Vatikanum sie vorgenommen hat, gibt uns in etwa eine Vorstellung von ihr. Sancta catholica apostolica Romana ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum,

immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum: qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus (S. 3 cp. 1; Denz. 1782; vgl. 428).

II. Die metaphysische Wesenheit Gottes besteht darin, daß er das subsistierende Sein selbst ist.

Der Begriff der metaphysischen Wesenheit kann, insofern er die Artmerkmale eines Dinges enthält, auf Gott keine Anwendung finden, da Gott nicht zu einer Art gehört. Wohl aber kann man diesen Begriff auf Gott anwenden, insofern die metaphysische Wesenheit eben das ausdrückt, wodurch das Ding zuerst in sich konstituiert wird, was also Grund und Wurzel (gradus constitutivus vel principium radicale) aller anderen notwendigen Merkmale des Dinges ist und in keinem dieser Merkmale den Grund seines Seins hat. Demnach gibt die metaphysische Wesenheit Gottes den eigentlichen Grundbegriff Gottes an. Man kann sie als jene Vollkommenheit bezeichnen, die für unsere Auffassung

a) Gott in seinem Sein zuerst konstituiert,

b) ihn von allem Außergöttlichen am schärfsten unterscheidet,

c) Grundlage, Wurzel oder Quellpunkt aller übrigen göttlichen Vollkommenheiten ist und darum ihrerseits aus keiner anderen logisch abgeleitet werden kann.

In Wirklichkeit gibt es in Gott keine einzelne Vollkommenheit, die aus der Gesamtheit seiner Attribute (essentia physica) in dieser Weise herausragt und für die übrigen Grund und Wurzel ist. Denn alle göttlichen Vollkommenheiten sind sachlich ganz und gar eins und dasselbe. Nur unsere beschränkte Denkweise, die Gott nach der Ähnlichkeit der endlichen Dinge betrachten muß, macht es notwendig, wie in den Dingen so auch in Gott einen Grundbegriff festzustellen, aus dem für unsere Auffassung alle anderen Merkmale seines unendlichen Seins entspringen. Dieser Grundbegriff ist das subsistierende Sein selbst (ipsum esse subsistens).

Der Begriff des Seins (esse) ist mehrdeutig. Er bedeutet 1. in der Logik die Kopula, die Subjekt und Prädikat im Satze verknüpft, 2. die Wesenheit eines Dinges, wie sie in der Begriffsbestimmung ausgedrückt wird (esse = essentia), 3. das Dasein oder die Wirklichkeit, die ein Ding außerhalb seiner Ursachen hat (esse = existentia oder actus essentiae). Vgl. 1 q. 3 a. 4 ad 2; In Sent. 1 d. 33 q. 1 a. 1 ad 1; In Sent. 3 d. 6 q. 2 a. 2. Die beiden ersten Bedeutungen bleiben hier außer Betracht, die erste, weil sie lediglich dem Gebiete der Logik angehört, die andere, weil dieses Sein an sich bloß ein ideelles Sein ist, das außerhalb seiner Ursachen keine Wirklichkeit hat.

Das Sein im Sinne des Daseins verleiht den endlichen Dingen, außerhalb ihrer Ursachen wirklich zu sein. Indem dieses Sein aber in die Dinge aufgenommen wird (esse receptum), wird es selbst begrenzt und beschränkt je nach ihrer Aufnahmefähigkeit (esse determinatum). Die Dinge empfangen einen Anteil aus der ganzen Fülle des Seins (esse participatum), sie sind nicht das Sein, sondern sie haben ein Sein. Je unbegrenzter das Sein ist, um so höher und besser ist es. Das höchste und beste Sein ist das völlig unbeschränkte, das in keine endliche Wesensbestimmung eingeengt ist. Es ist die lautere Wirklichkeit (actus purus) ohne jede Potenzialität und faßt somit die ganze Fülle des Wirklichseins in sich. Die Wesenheit dieses höchsten Seins ist das Sein selbst (ipsum esse) oder genauer das ipsum esse subsistens. 1 q. 12 a. 4: Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali; et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes; et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.

1. Gott ist das subsistierende Sein selbst (ipsum esse subsistens). Sententia communis.

a) Hl. Schrift. — In der feierlichen Offenbarung im brennenden Dornbusche spricht Gott zu Moses: „Ich bin, der ich bin (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, ἐγώ εἰμι ὁ ὤν); so sprich zu den Kindern Israels: Der Seiende (ὁ ὤν, hebr.: ‚Ich bin') hat mich zu euch geschickt" (Ex. 3, 14); und im folgenden Verse ändert er diesen Namen zum Gebrauche für Moses in den Eigennamen Jahwe (= der Seiende): „Dies sage den Kindern Israels: Jahwe, der Elohim eurer Väter, der Elohim Abrahams, der Elohim Isaaks und der Elohim Jakobs hat mich zu euch gesandt. Dies ist mein Name in Ewigkeit." Dem Zusammenhange nach will Gott durch den Namen Jahwe hervorheben, daß er, der sich an den Vätern als ihr Gott erwiesen hat, immer da ist, stets derselbe, stets bereit, den Seinigen zu helfen. Also dieser Name drückt zunächst die Unwandelbarkeit des göttlichen Daseins als Bürgschaft der unentwegten Bundestreue Gottes aus. Aber er hat noch einen tieferen und volleren Sinn, den die Israeliten jener Zeit allerdings wohl nicht erfaßten. Denn ist Gott der Seiende schlechthin, ohne jeden Zusatz, so ist er das absolut reine Sein ohne alle Einschränkung, das Sein selbst, die lautere Wirklichkeit.

Dieser über die nächste geschichtliche Bedeutung des Jahwenamens hinausgehende Sinn findet in Umschreibungen des Namens in jüngeren Texten der Hl. Schrift seine Bestätigung. Danach ist Jahwe „der erste und der letzte", „A und Ω, Anfang und Ende", „der war, der ist und der kommen wird" (Is. 41, 4; 43, 10 f.; 44, 6; 48, 12;

Apok. 1, 4. 8. 17). Der Name Jahwe kann aber nur dann das ewige und unwandelbare Sein ausdrücken, wenn Jahwe das subsistierende Sein selbst ist.

b) Tradition. — Auch die Väter haben Ex. 3, 14 f. dahin ausgelegt, daß Gott das Sein selbst, die lautere Wirklichkeit ist. Klar und scharf lehrt Gregor von Nazianz: Gott ist das Sein nicht nach einer Hinsicht (οὐ κατά τι), sondern schlechthin (ἁπλῶς), und er allein ist das Sein wesenhaft, von Natur (οὐσιωδῶς, φυσικῶς, καθ' ἑαυτόν), er ist die Fülle des Seins (ὅλον τὸ εἶναι), „gleich einem end- und schrankenlosen Meere des Seins" (Orat. 6, 12; 30, 18; 38, 7; 45, 3). Einen eingehenden Beweis für diese Wahrheit führt Gregor von Nyssa C. Eunom. lib. 3 tom. 6, 1 ff. ed. Jaeger (= lib. 8 Migne 45, 768 ff.). Vgl. Clemens Alex. Paedag. I, 18; Hilarius De Trin. I, 5; Hieronymus In Eph. 3, 14; Augustinus Sermo 6, 3, 4; 7, 7; Johannes von Damaskus De fide orth. I, 9.

Neben ὁ ὤν (der Seiende) dient den Vätern oft auch τὸ ὄν (das Seiende) als Gottesname. Das Neutrum entspricht mehr dem Sprachgebrauche der Platoniker und erscheint besonders geeignet, das Geheimnisvolle des göttlichen Seins anzuzeigen. Die ps.-justinische Cohortatio ad Graecos 22 erklärt beide Formen für sachlich gleichwertig.

c) Die Vernunft kann bei ihrer Beweisführung von der Wahrheit ausgehen, daß Gott die erste Ursache und das erste Sein ist.

α) Gott ist die erste Ursache. Wäre er nicht von Natur oder seiner Substanz nach das ipsum esse, mit anderen Worten: wären Wesenheit und Dasein in ihm nicht sachlich dasselbe, so wäre sein Dasein etwas zu seiner Wesenheit Hinzugekommenes. Gottes Dasein müßte deswegen verursacht sein, und zwar entweder durch seine Wesenheit oder durch etwas anderes. Im ersteren Falle hätte die Wesenheit sich selbst das Dasein gegeben, was in sich widersprechend ist. Im anderen Falle hätte eine außergöttliche Ursache Gott das Dasein verliehen, und nicht Gott, sondern diese außergöttliche Ursache wäre die causa prima (1 q. 3 a. 4).

β) Gott ist das erste Sein. Wenn er bloß Sein hätte und nicht das Sein selbst wäre, so wäre er ein ens per participationem. Es gäbe also schon vor Gott ein Sein, und nur durch Teilnahme an ihm käme Gott zum Sein. Er wäre nicht das erste Sein. Also Gott ist das Sein selbst. Dasein und Wesen sind in ihm nicht sachlich verschieden (C. gent. I, 22, 6).

2. Das subsistierende Sein selbst ist die metaphysische Wesenheit Gottes. Sententia probabilior.

a) Die Hl. Schrift deutet diese Wahrheit dadurch an, daß sie den Namen Jahwe als den eigentlichsten, Gott vor allem Außergöttlichen auszeichnenden Gottesnamen anwendet. Os. 13, 4: Ego Dominus (יהוה) . . . et Deum absque me nescies, et salvator non est praeter me. Vgl. 12, 2; Is. 42, 8; Ego Dominus, hoc est nomen meum, gloriam meam alteri non dabo et laudem meam sculptilibus; 43, 11.

b) Tradition. — Als die Eunomianer das zweideutige Wort ἀγεν(ν)ησία (= Ursprungslosigkeit und Ungezeugtsein) als den wahren und vollkommen entsprechenden Ausdruck der Gottheit hinstellten, hielten die Väter ihnen nicht nur entgegen, daß wir einen vollständig angemessenen Wesensbegriff Gottes nicht bilden können (S. 123 f.), sondern lehrten auch mit der größten Einmütigkeit, daß unter allen Merkmalen Gottes das reine, subsistierende Sein den begründetsten Anspruch habe, als die Grundbestimmung seines Wesens zu gelten. So führt Gregor von Nyssa einen sorgfältigen Schriftbeweis dafür, daß ὁ ὤν der eigenste Name Gottes sei, und folgert: das lautere Sein ist χαρακτὴρ τῆς ἀληθινῆς θεότητος, ἴδιον θεότητος γνώρισμα; nur auf Gott paßt der Seinsbegriff im vollsten und wahrsten Sinne, da nur er durch seine eigene Natur das Sein besitzt, oder vielmehr das Sein selbst ist, während alles andere das Sein nur anteilsweise (ἐκ μετοχῆς) hat und im Vergleich zu Gott, dem ὄν oder ὄντως ὄν, nur als μὴ ὄν gelten kann (C. Eunom. l. c.; De vita Moysis, Migne 44, 333 f.). Den letzteren Gedanken drückt Augustinus treffend aus: Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse; esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt (Confess. VII, 11, 17). Auch nach dem h. Thomas ist der Name Qui est der Eigenname Gottes, quia eius solius proprium est, quod sua substantia non sit aliud quam suum esse (C. gent. II, 52; vgl. 1 q. 13 a. 11).

c) Innerer Grund. — Der Begriff des ipsum esse entspricht allen Anforderungen, die an die metaphysische Wesenheit zu stellen sind:

α) Er gibt nicht eine bloße Daseinsweise an, sondern bezeichnet direkt das, was die Substanz Gottes zuerst konstituiert.

β) Er unterscheidet Gott aufs schärfste von allen nichtgöttlichen Dingen, da in diesen Wesenheit und Dasein sachlich verschieden sind; sie haben nur ein Sein, sind nicht das Sein selbst, und ihr Sein ist ein beschränktes, eingeengtes (C. gent. I, 22; II, 53; De verit. q. 27 a. 1 ad 8; In lib. Boëthii de hebd. 2).

γ) Er bezeichnet für unser Denken die Wurzel aller anderen Vollkommenheiten Gottes. Während das ipsum esse sich aus keinem Merkmale logisch ableiten läßt, sind alle anderen Vollkommenheiten in dem ipsum esse virtuell enthalten und können aus ihm entwickelt werden. Esse simpliciter acceptum secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse praehabet in se omnia bona subsequentia (1, 2 q. 2 a. 5 ad 2). Der h. Bernhard schreibt: „Du magst Gott gut nennen, groß, selig, weise oder dergleichen, es ist in diesem Worte enthalten: er ist der Seiende. Denn alles, was jenes ist, das ist sein Sein. Wenn du auch hundert solche Eigenschaften hinzufügst, es ist nichts anderes als sein Sein; wenn du sie nennst, fügst du seinem Sein nichts hinzu, wenn du sie nicht nennst, machst du sein Sein nicht geringer" (De consid. V, 6).

Die hier entwickelte Lehre von der metaphysischen Wesenheit Gottes ist die des h. Thomas und der meisten Theologen. — Die Nominalisten lehnen es ab, von der metaphysischen Wesenheit Gottes im Unterschiede von der physischen Wesenheit zu sprechen, weil unsere Unterscheidung von Vollkommenheiten Gottes in seinem Wesen gar keinen Grund habe. Von dieser nominalistischen Theorie wird S. 141 die Rede sein.

Manche Theologen haben versucht, unsere Frage anders als der h. Thomas zu lösen.

1. Die meisten Skotisten erblicken die metaphysische Wesenheit Gottes in seiner infinitas radicalis, d. h. in jener Vollkommenheit, die erfordert, daß Gott alles Gute in höchster Vollendung besitzt. — Jedoch die Unendlichkeit ist nur eine Seinsweise, nicht das Wesen selbst. Sie ist auch nicht die tiefste Bestimmung des göttlichen Seins, hat vielmehr ihrerseits in dem ipsum esse ihren logischen Grund. Gott ist unendlich, weil er das Sein selbst ist, nicht umgekehrt.

2. Ein Teil der Thomisten (Gonet, die Salmanticenser, Billuart), auch Suarez u. a. suchen statt des so abstrakt und unpersönlich lautenden ipsum esse einen konkreteren Wesensbegriff Gottes und finden ihn in seiner absoluten Intellektualität, d. h. darin, daß er das höchste Erkennen selbst ist (ipsum supremum intelligere). — Allein wenn auch zuzugeben ist, daß diese Vollkommenheit vielleicht klarer als der Begriff des Seins, der im pantheistischen Sinne mißbraucht werden kann, Gott als absolute Persönlichkeit von allem anderen unterscheidet, so ist die Intellektualität Gottes doch nicht der erste logische Grund für alle göttlichen Vollkommenheiten. Daß Gott das ipsum esse ist, kann aus seiner absoluten Intellektualität nicht abgeleitet werden, vielmehr hat die Intellektualität in dem ipsum esse ihre Wurzel.

3. Klee und Kuhn nehmen an, Gottes Wesenheit bestehe in der dem aktuellen Erkennen zugrunde liegenden absoluten Geistigkeit oder Persönlichkeit. — Aber auch dieser Versuch, sowie der Vorschlag von Ceslaus Schneider, die Ewigkeit Gottes, oder von Schell, die Selbstursächlichkeit Gottes als seine metaphysische Wesenheit zu

betrachten, leiden an dem Fehler, daß sie nicht die logisch erste, tiefste und innerlichste Bestimmung des göttlichen Seins, sondern ein aus dem ipsum esse erst abzuleitendes Merkmal angeben. Über die Selbstursächlichkeit vgl. § 12.

4. Viele Theologen verschiedener Schulen setzen die metaphysische Wesenheit Gottes in die Aseität. Öfters ergibt sich aus der näheren Erklärung, die sie hinzufügen, daß sie unter der Aseität nichts anderes als das Sein selbst verstehen. — Dann ist aber der Ausdruck ungenau. Denn Aseität besagt nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes, daß über Gott keine Ursache seines Seins steht. Sie zeigt also nicht die Wesenheit Gottes selbst, sondern bloß eine Seinsweise an, und insoweit kann sie auch nicht als der Quellpunkt aller Vollkommenheiten Gottes gelten. Sie führt vielmehr logisch zu dem ipsum esse als dem Wurzelbegriffe zurück. Richtiger ist es daher, den Ausdruck Aseität bei der Bestimmung der metaphysischen Wesenheit Gottes nicht zu gebrauchen.

Gegen das ipsum esse als Wesensbegriff wird der Einwand erhoben, daß es nicht imstande sei, uns eine konkrete, lebenswahre Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes zu geben. — Dieser Einwurf läßt aber außer acht, daß es sich hier nur um die metaphysische Wesenheit handelt. In ihr sind alle übrigen Vollkommenheiten wurzelhaft enthalten, insbesondere auch die Selbständigkeit, die Geistigkeit, das Erkennen und Wollen, kurz die Persönlichkeit. Es bedarf nur der logischen Entfaltung des Begriffes des ipsum esse, um aus ihm abzuleiten, was die physische Wesenheit Gottes ausmacht (In Sent. 1 d. 8 q. 1 a. 1).

Dies lehrt auch die vorletzte unter den 24 Thesen, die die Studienkongregation am 27. Juli 1914 als echte Wiedergabe von Grundsätzen des h. Thomas bestätigt hat: Divina essentia per hoc, quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc, quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.

Bartmann I^7 102 ff.; Billuart diss. 2; Hugon I^5 67 ff.; A. Antweiler, Unendlich. Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes. Freiburg 1934; A. Capellazzi, Qui est. Studio comparativo tra la seconda questione della Somma Teol. di S. Tommaso e le conclusioni di sistemi filosofici. Crema 1902; G. Feldner, Die sog. Aseität Gottes als konstitutives Prinzip seiner Wesenheit: Jahrb. für Philos. u. spek. Theol. 1892/93, 421 ff.; L. Kerkhofs, De constitutivo metaphysico Dei: Nouvelle Revue Théol. 1925/6, 234 ff.; J. Klein, Gedanken zum Konstitutiv Gottes: Franziskanische Studien 1934, 201 ff.; E. Hugon, Les vingtquatre thèses thomistes. Paris 1922; F. M. Sladeczek, Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem h. Thomas: Scholastik 1930, 192 ff. 523 ff.; M. Fatta, La virtualità e la trascendenza dell' atto puro nel pensiero tomista: Rivista di filosofia neo-scolastica 1937, 245 ff.

§ 10.

Die Eigenschaften Gottes im allgemeinen, ihr Begriff, ihre Einteilung und ihr Unterschied von der Wesenheit und untereinander.

I. Begriff der Eigenschaften Gottes.

Eigenschaften oder Attribute Gottes im engeren Sinne nennen wir die Vollkommenheiten, die nach unserer Denkweise von seiner metaphysischen Wesenheit verschieden sind, zu ihr hinzukommen und sie näher bestimmen. Mit der metaphysischen Wesenheit zusammen gedacht machen sie die physische Wesenheit aus, von ihr unterschieden gedacht gelten sie als ihre Attribute. — Da Gottes absolute Einfachheit eine unendliche Fülle von Vollkommenheiten in sich schließt, so ist es durchaus berechtigt, ja notwendig für unser beschränktes Denken, ihn in einer Menge verschiedener Eigenschaftsbegriffe uns vorzustellen. Wer Gott aber unmittelbar zu schauen gewürdigt wird, wie er ist, bedarf nur eines Begriffes und eines Namens, Gottes Wesen auszudrücken. Deswegen ist auch der Logos, der substanzielle Ausdruck seines Wesens, ein einziger (De pot. q. 7 a. 6).

In einem weiteren Sinne kann man unter Attributen Gottes alles verstehen, was von Gott ausgesagt wird, also auch das ipsum esse (die metaphysische Wesenheit) wie auch die trinitarischen Eigentümlichkeiten, durch die sich die göttlichen Personen voneinander sachlich unterscheiden. Denn auch sie sind wahre Vollkommenheiten Gottes. Aber diese persönlichen Attribute oder Proprietäten bleiben in der allgemeinen Gotteslehre außer Betracht, da es sich hier allein um das den göttlichen Personen gemeinsame Wesen und die Wesenseigenschaften handelt.

II. Einteilung der Eigenschaften Gottes. — Es gibt:

1. negative und positive, je nachdem wir sie durch Verneinung (z. B. Ursprungslosigkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit) oder Bejahung (z. B. Allmacht, Güte, Gerechtigkeit) kennenlernen;

2. mitteilbare und unmitteilbare. An den ersteren läßt Gott die Geschöpfe in einem endlichen Grade teilnehmen (Geistigkeit, Wahrheit, Schönheit; vgl. Gen. 1, 26), eine Teilnahme an den unmitteilbaren (Aseität, Schöpfermacht) ist unmöglich;

3. absolute und relative. Die ersteren kommen nach unserer Denkweise Gott an sich zu (Einheit, Schönheit), die letzteren nur in Beziehung zu den Geschöpfen (Allgegenwart, Barmherzigkeit);

4. ruhende und tätige. Jene stellen sich uns als Seinsweisen dar (Einfachheit, Ewigkeit), diese sind Lebensäußerungen Gottes (Erkenntnis, Liebe).

Am meisten empfiehlt es sich, die vierte Einteilung der Erörterung über die einzelnen Eigenschaften Gottes zugrunde zu legen. Sie entspricht auch der vom h. Thomas im 1. Teile der Summa theologica befolgten Ordnung, da er zuerst die Fragen nach dem Dasein, den Seinsattributen und unserer Erkenntnis Gottes (q. 2—13) untersucht und dann mit den Worten: Post considerationem eorum, quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quae pertinent ad operationem ipsius zu der Behandlung der tätigen Eigenschaften (q. 14—26) übergeht. Wir werden daher zuerst die Eigenschaften des göttlichen Seins, dann die der göttlichen Tätigkeit behandeln.

III. Unterschied der göttlichen Attribute von der Wesenheit Gottes und untereinander.

1. Der Unterschied ist kein sachlicher (distinctio realis). De fide. — Die einzigen sachlichen Unterschiede in Gott sind die Personenunterschiede, von denen die Trinitätslehre zu handeln hat.

Gegen diesen Satz verstieß Gilbert de la Porrée, Bischof von Poitiers († 1154), mit seiner Annahme eines realen Unterschiedes zwischen Gott und seiner Wesenheit, durch die er Gott ist, zwischen dem weisen Gott und seiner Weisheit usw. Diese Annahme fügt zu den drei real voneinander verschiedenen Personen in Gott die Gottheit als etwas von ihnen real Verschiedenes hinzu und macht somit die Trinität zur Quaternität. Ja, sie führt zur Aufhebung der wahren Gottheit Gottes, weil er durch eine von ihm real verschiedene Gottheit und nicht durch sich selbst Gott wäre. Über diesen Irrtum wurde auf einer Synode zu Reims 1148 in Gegenwart des Papstes Eugen III verhandelt. Namentlich trat hier der h. Bernhard gegen Gilbert auf. Es wurde festgestellt: Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas ... Credimus (Deum) nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse . . ., id est, seipso sapientem, magnum etc. (Denz. 389).

Der Abt Joachim von Fiore († 1202) trug einen ähnlichen Irrtum vor über das Verhältnis von Wesenheit und Person in Gott, daß nämlich der Vater nicht die Gottheit sei usw. Gegen ihn entschied das vierte Laterankonzil 1215: Quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina (Denz. 432). Hierhin gehört auch die berühmte Erklärung Eugens IV in dem Dekrete für die Jakobiten 1441: (In Deo) omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (Denz. 703). Also nur die Gegensätze der Beziehung unter den göttlichen Personen

(Vaterschaft — Sohnschaft, Hauchen — Gehauchtwerden) begründen reale Unterschiede. Alles andere ist in Gott sachlich eins und dasselbe.

In der griechischen Kirche fand im 14. Jahrhundert die Irrlehre der *Hesychasten* (Omphalopsychiten oder Palamiten) große Verbreitung. Ihr zufolge besteht ein *realer Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und seiner Wirksamkeit.* Das Wesen Gottes bleibe uns völlig unerkennbar, aber seine Wirksamkeit bekunde sich dem Menschen, der in der Gebetsruhe (ἡσυχία) lebt, als ein auch dem leiblichen Auge sichtbares Licht, wie bei der Verklärung Jesu auf Tabor; und dieses von Gott ausstrahlende Licht sei zwar unerschaffen und göttlich, aber geringer als das Wesen Gottes. — Diese Irrlehre hat die Annahme einer höheren und niederen Gottheit im Gefolge und steht mit Gottes Unendlichkeit im Widerspruch.

2. *Der Unterschied ist kein formaler* (distinctio formalis). Sententia communior.

Ist der Unterschied zwischen der Wesenheit und den Eigenschaften Gottes sowie zwischen seinen Eigenschaften untereinander nicht real, so kann er nur ein gedachter Unterschied (distinctio rationis) sein. Ein Mittleres gibt es nicht. Nur die *skotistische Schule* lehrt *formale Unterschiede*, die zwischen den realen und den gedachten Unterschieden die Mitte halten sollen. Die Theologen aller anderen Schulen lehnen die formalen Unterschiede und ihre Anwendung auf Gott ab.

Ein formaler Unterschied besteht nach den Skotisten z. B. im Menschen zwischen der animalitas und der rationalitas; denn diese Seinsformalitäten seien im Menschen sachlich nicht verschieden, und doch werde die Unterscheidung nicht erst durch unser Denken vorgenommen, sondern ante operationem intellectus ex natura rei seien sie formaliter und actualiter verschieden. Dies ergebe sich daraus, daß keiner der beiden Begriffe den anderen einschließe. Ebenso seien auch alle göttlichen Eigenschaften von der Wesenheit und untereinander formaliter et actu verschieden. Gottes Güte sei unabhängig von unserem Denken ex natura rei eine andere Seinsformalität als seine Allgegenwart, oder seine Gerechtigkeit sei ihrem Begriffe oder ihrer Form nach nicht seine Barmherzigkeit usw. — Die Annahme formaler Unterschiede in Gott ist jedoch *nicht unbedenklich.* Mag auch der Begriff der Güte Gottes ein anderer als der der Weisheit usw. sein, so folgt doch daraus nur, daß wir bei jeder Eigenschaftsbestimmung etwas anderes über Gott denken, nicht jedoch, daß die Güte, Weisheit usw. in Gott selbst ante operationem intellectus formaliter verschieden sind. Wären sie dies, so würde Gott aus vielen actu verschiedenen Formalitäten zusammengesetzt sein, und es ist nicht einzusehen, wie dies mit seiner absoluten Einfachheit vereinbar wäre. Zwar stellen die Skotisten in Abrede, daß ihre Auffassung die Einfachheit Gottes antaste und den Irrtum Gilberts begünstige. Aber ein Unterschied, der größer sein soll als jede distinctio rationis, kann nur eine distinctio realis sein.

3. *Der Unterschied ist kein rein gedachter* (distinctio mere mentalis oder distinctio rationis ratiocinantis). Sententia fere communis.

Daß der Unterschied rein gedacht sei, behaupteten die *Eunomianer*, indem sie die Agennesie (oben S. 123 f.) für die vollkommen erschöpfende Bezeichnung des göttlichen Wesens ausgaben und deswegen *alle Benennungen Gottes* als *Synonyma* hinstellten, die nichts anderes als die Agennesie zum Ausdruck brächten. Die Verschiedenheit der Attribute sei eine *Fiktion* des menschlichen Geistes ohne einen objektiven Grund in dem göttlichen Wesen.

Auch die *Nominalisten* im Mittelalter lehrten, die Aufstellung verschiedener Attribute Gottes habe in seinem Wesen keinen Grund; soweit das göttliche Wesen in Betracht komme, seien sie Synonyma; der *Grund* zu ihrer Unterscheidung liege *nur in den verschiedenen Wirkungen Gottes* in der endlichen Welt (distinctio rationis secundum diversos effectus connotatos).

Aber a) die *Würde der Hl. Schrift* fordert, daß ihre zahlreichen Benennungen Gottes, zumal da oft mehrere unmittelbar aneinandergereiht werden, nicht bloße Synonyma sind, sondern ihre besondere Bedeutung haben. Dies betonten schon die *Väter* gegen Eunomius, z. B. Basilius Adv. Eun. I, 8 und Gregor von Nyssa C. Eun. lib. 2, 473 f. ed. Jaeger (= lib. 12 b Migne 45, 1069 A).

b) Die *Einfachheit Gottes* würde für uns *ihrer unendlichen Fülle entleert* werden, wenn wir mit allen unseren Prädikaten Gottes nur einen einzigen Begriff ausdrücken und höchstens über die Wirkungen Gottes Verschiedenes aussagen könnten.

c) Die *Verursachung der Dinge durch Gott* gibt uns nicht nur die Möglichkeit, ihn als eine Ursache verschiedener Wirkungen zu erkennen, sie berechtigt uns auch zu der Schlußfolgerung, daß jegliche Vollkommenheit der Dinge in Gott ihre *causa exemplaris und efficiens* hat und darum virtuell und eminenter in ihm vorhanden ist. Die Unterscheidung vieler Attribute Gottes ist folglich in seinem Wesen begründet. Zwar sind alle Eigenschaften Gottes mit seinem Wesen identisch, und alle Namen Gottes bezeichnen daher, wenn auch unvollkommen, sein Wesen; aber sie bezeichnen es nach verschiedenen Beziehungen und sind deshalb *nicht synonym* (1 q. 13 a. 4).

4. *Der Unterschied ist ein virtueller* (distinctio virtualis oder distinctio rationis cum fundamento in re).

Dies ergibt sich durch den Ausschluß der übrigen Arten der Unterscheidung, die aufgestellt werden können. Die allein übrigbleibende Unterscheidung ist die virtuelle.

Es fragt sich nur, ob virtuelle Unterschiede genau in demselben Sinne in Gott behauptet werden können wie in den endlichen Dingen. Im Menschen gibt es z. B. einen virtuellen Unterschied zwischen dem animalischen

und dem vernünftigen Lebensprinzip. Sachlich ist keine Verschiedenheit vorhanden, denn die physisch einfache Seele ist das einzige Lebensprinzip des Menschen. Aber für die erwähnte Unterscheidung, die unser Denken vornimmt, liegt in der Seele ein sachlicher Grund vor, indem sie verschiedenartige Tätigkeiten ausübt, die außerhalb der Seele auf rein animalische und rein geistige Lebensprinzipien verteilt sein können. Die animalitas und rationalitas schließen sich nicht begrifflich ein, ihre Einheit in der Menschenseele ist also ein begriffliches Zusammengesetztsein, und somit hat die genannte virtuelle Unterscheidung in einer begrifflichen Zusammensetzung des Gegenstandes ihre sachliche Grundlage. Diese Art virtueller Unterscheidung heißt distinctio virtualis maior. In Gott ist sie aber durch seine absolute Einfachheit, die nicht einmal eine begriffliche Zusammensetzung zuläßt (vgl. § 13 II), ausgeschlossen. In ihm gibt es einen sachlichen Grund anderer Art, viele Attribute zu unterscheiden: es ist die unendliche Fülle des göttlichen Seins. Diese ist zwar in Gott selbst von absoluter Einfachheit, aber wir können sie uns mit unserem endlichen Denken nur durch eine Vielheit von Vollkommenheitsbegriffen einigermaßen zum Verständnisse bringen. Jeder dieser Begriffe ist implicite mit jedem anderen von ihnen gegeben. Man nennt diese Unterscheidung distinctio virtualis minor, weil ihr keine begriffliche Zusammensetzung des Gegenstandes zugrunde liegt.

Billot thes. 17; Franzelin thes. 13. 20 f.; Gloßner I 2, 59 ff.; Gonet I 144 ff.; Heinrich III² 388 ff.; Hugon I⁵ 74 ff.; Pesch II⁴ 60 ff. 89 ff.; Scheeben I 505 ff.; R. Garrigou-Lagrange, Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso. Rom 1923; J. Klein, Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus. Paderborn 1913; P. Minges, Die „distinctio formalis" des Duns Skotus: Theol. Quartalschrift 1908, 409 ff.; M. Jugie, La controverse palamite 1341—1368: Echos d'Orient 1931, 397 ff.; S. Guichardon, Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVᵉ et XVᵉ s. Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Lyon 1933.

§ 11.

Die Namen Gottes.

1. Es kann keinen Namen geben, der Gott adäquat, d. h. vollkommen entsprechend bezeichnet. Wir müssen ihm daher eine Vielheit inadäquater Namen beilegen. Sententia communis.

Mit der Unbegreiflichkeit Gottes ist, wie wir sahen (S. 122), seine Unaussprechlichkeit von selbst gegeben. Die Väter nennen ihn daher den Namenlosen, ὁ ἀνωνόμαστος (Justin, Tatian), ὁ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ὤν (Gregor von Nyssa), auch ἀνώνυμος (Ps.-Dionysius). Er ist aber zugleich vielnamig, πολυώνυμος (Gregor von Nyssa), da die Mannigfaltigkeit seiner Vollkommenheiten durch viele inadäquate, aber nicht synonyme Benennungen ausgedrückt werden kann und muß (1 q. 13 a. 1). Die Hl. Schrift ist voll von solchen Namen,

die teils konkret (der Ewige), teils abstrakt (die Weisheit), teils positiv (der Schöpfer), teils negativ (der Unsichtbare) eine Vollkommenheit Gottes hervorheben.

Die Gottesnamen sind aus der endlichen Welt genommen. Bezeichnen sie reine Vollkommenheiten (Gott ist die Liebe), so gelten sie, soweit der Inhalt des Namens in Betracht kommt, primär von Gott, sekundär von den Geschöpfen, weil diese Vollkommenheiten in Gott ihren Urgrund haben und im eigentlichen Sinne Gott zukommen. Hingegen metaphorische Benennungen, in denen gemischte Vollkommenheiten ausgesagt werden (Gott ist die Sonne), werden primär den Geschöpfen, sekundär Gott beigelegt; denn sie drücken nur aus, daß Gott sich in seiner Wirksamkeit ähnlich verhält, wie die Sonne u. dgl. in ihrem Bereiche (ib. a. 6).

II. Von den substantivischen Gottesnamen im Alten Testamente sind die hauptsächlichsten:

1. Adonai (אֲדֹנָי) = Herr (eigentlich: mein Herr), Septuaginta: κύριος, Vulgata: Dominus. Dieser Name wird nur von dem einen wahren Gott gebraucht, und vor allem dann, wenn die Oberherrlichkeit Gottes demütig anerkannt werden soll.

2. El (אֵל) = Herr, Gebieter, Führer, Lenker, Sept.: θεός, ὁ ἰσχυρός, Vulg.: Deus, fortis. Auch falsche Götter werden אֵל genannt; es ist eben an sich eine allgemeine, unbestimmte Gottesbezeichnung. Aber für den Jahwegläubigen bedeutet es ohne weiteres den einen wahren Gott. Besonders häufig erscheint אֵל verbunden mit שַׁדַּי (eigentlich: Berg, dann Höchster, Herr, Sept.: παντοκράτωρ, ἱκανός, ἐπουράνιος, Vulg.: omnipotens, coelestis) oder mit עֶלְיוֹן (Höchster, Sept.: ὕψιστος, Vulg.: altissimus).

3. Elohim (אֱלֹהִים, von dem Singular אֱלוֹהַּ) mit derselben Bedeutung wie אֵל. Dieser Name wird außer Gott auch falschen Göttern sowie wegen einer Ähnlichkeit mit der ehrfurchtgebietenden Macht Gottes auch Engeln, Königen, Richtern beigelegt. Daß Gott mit dem Plural אֱלֹהִים benannt wird, ist nicht etwa ein Zeichen dafür, daß sich der israelitische Gottesglaube aus dem Polytheismus entwickelt habe, sondern dieser Plural soll zum Ausdruck bringen, daß Gott die Machtfülle aller Herren in sich vereinigt.

4. Jahwe (יַהְוֶה) = der Seiende, Sept.: ὁ ὤν, Vulg.: qui est, der eigentliche Eigenname Gottes Ex. 3, 14 f. (S. 133). Die Juden glaubten irrtümlich, es sei durch Lev. 24, 16 verboten, diesen Namen auszusprechen, und sagten statt seiner Adonai. In dem vokalisierten Bibeltexte wurden die Vokale von Adonai zu dem Tetragrammaton יהוה

gesetzt, und hieraus entstand im 13. Jahrhundert bei Raimundus Martin (in seinem Pugio fidei) infolge eines Mißverständnisses die Aussprache Jehovah.

III. Die Namen Deus, $\vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$ **und Gott.**

Der Name Deus ist wie $Z\varepsilon\acute{v}\varsigma$, Iupiter, Deva usw. von einer Wurzel, die „leuchten" bedeutet, abzuleiten. Die Herkunft des Namens $\vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$ ist unsicherer. Man bringt ihn mit der Wurzel $\vartheta\varepsilon$ in $\tau\iota\vartheta\acute{\varepsilon}\nu\alpha\iota$ oder in $\vartheta\acute{\varepsilon}\varepsilon\iota\nu$ in Verbindung. Die Ableitungen von $\tau\iota\vartheta\acute{\varepsilon}\nu\alpha\iota$ und $\vartheta\acute{\varepsilon}\varepsilon\iota\nu$ waren den Vätern bekannt. Andere dachten an das Stammwort $\vartheta\varepsilon\tilde{\alpha}\sigma\vartheta\alpha\iota$ oder $\alpha\check{\iota}\vartheta\varepsilon\iota\nu$. Unsicher bleibt auch die Erklärung des Namens Gott; vielleicht stammt er von einer Wurzel gu (sanskr. hû) = anrufen, opfernd verehren.

Hugon I[5] 159 ff.; Pesch II[4] 63 ff.; M. Hetzenauer, Theologia biblica. 1. Bd. Freiburg 1908, 372 ff.; J. B. Wimmer, Die Etymologie des Wortes Gott: Zeitschr. für kath. Theol. 1917, 625 ff.; Ders., Die Etymologie des Wortes $\vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$: Ebd. 1919, 193 ff.; L. Cerfaux, Adonâi et Kyrios: Revue des sciences philos. et théol. 1931, 417 ff.

Dritter Abschnitt.

Die Eigenschaften Gottes im einzelnen.

Erstes Kapitel.

Die Eigenschaften des göttlichen Seins.

§ 12.

Die Aseität, Selbständigkeit und Notwendigkeit Gottes.

I. Gott ist ens a se, **d. h. er hat das Dasein nicht von einem anderen, sondern von und aus sich selbst.**

Der Begriff der Aseität ($\alpha\dot{v}\tau ov\sigma\acute{\iota}\alpha$) ist zunächst negativ, er verneint eine über Gott stehende Ursache seines Seins.

1. Hl. Schrift. — Die so oft und stark betonte Schriftlehre, daß alles Außergöttliche von Gott das Dasein erhalten hat, schließt ohne weiteres ein, daß er selbst nicht von einem anderen, sondern von sich und aus sich das Dasein hat. — Dasselbe wird Joh. 5, 26 angedeutet: Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. Der stark hervorgehobene Ausdruck: „Das Leben in sich selbst haben" kann schwerlich das bloße Lebendigsein bedeuten, er zeigt an, daß Gott aus sich und durch sich lebt.

2. Tradition. — Augustinus In Ioh. tract. 19, 5, 11 bemerkt zu der angeführten Stelle: Vivere quippe suum in illo est; non aliunde, non alienum est; non quasi mutuatur vitam nec quasi particeps fit vitae, eius vitae, quae non est quod ipse, sed habet vitam in semetipso, ut ipsa vita sibi sit ipse. Was hier von dem Leben Gottes gesagt wird, gilt ebenso von seinem Sein. In zahllosen Vätertexten kommt es zum Ausdruck: Gott hat das Dasein aus sich selbst und unterscheidet sich hierdurch von jedem Geschöpfe; denn dieses besitzt das Sein nur durch Teilhabe ($\grave{\varepsilon}\kappa\ \mu\varepsilon\tau o\chi\tilde{\eta}\varsigma$, per participationem). Auch die vielfache Zusammensetzung der Attribute Gottes mit dem Worte $\alpha\dot{v}\tau\acute{o}\varsigma$ ($\alpha\dot{v}\tau o\zeta\omega\acute{\eta}$, $\alpha\dot{v}\tau ov\sigma\acute{\iota}\alpha$, $\alpha\dot{v}\tau o\sigma o\varphi\acute{\iota}\alpha$, $\alpha\dot{v}\tau o\alpha\lambda\acute{\eta}\vartheta\varepsilon\iota\alpha$ usw.) beweist uns diese Überzeugung der Väter.

3. Für die Vernunft ergibt sich die Aseität Gottes von selbst aus dem Begriffe seines Wesens. Wäre er ab alio, so hätte dieses Andere ihn aus der Nichtwirklichkeit und Potenzialität zu wirklichem Dasein erhoben. Gott ist aber seinem Wesen nach das subsistierende Sein selbst oder die lautere Wirklichkeit und schließt daher wesentlich und für immer jede Potenzialität von sich aus. Eine Überführung des göttlichen Seins aus der Potenz in den Akt ist also ganz unmöglich. Gott besteht aus sich und durch sich allein. Er selbst ist der alleinige und vollgenügende Grund seines Daseins.

Es wäre aber falsch, Gott deswegen als causa sui im Sinne der causa efficiens sui ipsius zu bezeichnen. Denn

a) der Begriff der Selbstursache in diesem Sinne ist innerlich widersprechend, nicht nur auf endlichem Gebiete, sondern auch in Gott. Gott kann nicht die bewirkende Ursache seiner selbst sein, weil er dann Ursache und Wirkung zugleich wäre. Eine Wirkung ist wesentlich und notwendig etwas Abhängiges, Unvollkommenes. Dieser Begriff muß daher durchaus von Gott verneint werden (In Sent. 1 d. 29 q. 1 a. 1 u. ö.).

b) Es ist unmöglich, das Dasein eines Wesens aus seiner eigenen Tätigkeit zu erklären. Jede Tätigkeit setzt vielmehr begrifflich das Dasein der tätigen Ursache voraus: Nam esse absolute praeintelligitur causae (1 q. 13 a. 11 ad 2; vgl. 1 q. 5 a. 2; De verit. q. 28 a. 7).

Schell behauptete allerdings, wenn man das Sein begrifflich der Tätigkeit vorhergehen lasse, so fehle ein genügender Erklärungsgrund für das Sein Gottes, so daß dieses als rein zufällig oder als die Wirkung eines blinden Fatums erscheine. — Allein das ipsum esse ist der vollkommen genügende und zugleich der allein mögliche Grund seines Seins (ratio sui). Auch ist es in seiner lauteren Wirklichkeit zugleich die höchste objektive und

subjektive Vernünftigkeit (C. gent. III, 47), so daß von blindem Zufall oder Verhängnis nicht die Rede sein kann. Nur das, was ein Sein *hat* und nicht das Sein *ist*, kann auch nicht sein. Gott aber *ist* das Sein selbst und kann daher nicht nicht sein.

c) Ebendies lehren die *Väter*, wie *Gregor von Nazianz*: „Der Vater hat sein Dasein weder anderswoher noch von sich selbst empfangen" (Orat. 20, 7). *Epiphanius* nennt es eine Begriffsverwirrung, Gott für die Ursache seiner selbst zu halten. „Er war immer und ist immer, ohne sich selbst das Sein gegeben zu haben" (Haer. 76, 11 confut. Aëtii 3, 1). *Chrysostomus*: „Die göttliche Substanz hat weder von sich selbst noch von einem anderen das Sein erhalten" (De incompreh. 1, 3). *Augustinus*: Nulla omnino res est, quae seipsam gignat, ut sit (De Trin. I, 1, 1).

Wenn *Hieronymus* In Eph. 3, 14 und einige *Scholastiker* Gott die causa sui nennen, so soll nicht die causa efficiens, sondern die causa formalis angegeben werden; nicht daß Gott sich selbst hervorbringe, wird behauptet, sondern daß dasjenige, wodurch er als Gott existiert, nichts anderes sei als seine eigene Wesenheit. Den Gedanken einer Selbsthervorbringung Gottes, wie ihn der *Neuplatonismus* und unter seinem Einflusse einige weniger bedeutende kirchliche Schriftsteller (Laktantius, Marius Viktorinus Afer, Synesius) vertraten, wiesen die Väter und späteren Theologen als innerlich widerspruchsvoll einmütig ab. Deshalb sind auch die *pantheistischen* Vorstellungen von der Selbstentwicklung Gottes entschieden zu verwerfen; sie tragen Potenzialität und damit Beschränktheit und Endlichkeit in Gott hinein.

Schell griff auf die platonische Lehre zurück, daß die lebendige Kraft der tiefste Wesensgrund des Seins ist, und meinte, das Sein Gottes sei nur durch seine eigene ewige, selbstmächtige *Geistestat*, d. h. durch sein ewiges Denken und Wollen zu erklären. Darum liegt nach Schell das eigentliche Wesen Gottes darin, daß er die *causa sui* sei. Diesen Gedanken hat Schell in seiner „Katholischen Dogmatik" auch mit den Ausdrücken Selbstbewirkung, Selbstsetzung, Selbstverursachung wiedergegeben. Da diese Ausdrücke aber allzu deutlich eine Entstehung Gottes aus sich selbst besagen, so hat er sie in seinen jüngeren Schriften vermieden und dafür das Wort „*Selbstwirklichkeit*" oder „*Selbsttat*" gewählt. Es soll bezeichnen, daß Gott durch sein ewiges Denken und Wollen nicht entsteht, sondern in unendlicher Lebensfülle besteht.

In der *Trinität* gibt es zwar innergöttliche Hervorgänge. Aber diese fordern oder begünstigen keineswegs den Gottesbegriff causa sui. Nur in dem Sinne, daß der Vater Prinzip des Sohnes und der Vater und der Sohn Prinzip des Hl. Geistes sind, kann man allenfalls sagen: Gott bringt Gott hervor (der h. Thomas mahnt, nicht das Wort causa, sondern principium auf diese inneren Vorgänge anzuwenden, 1 q. 33 a. 1 ad 1; De pot. q. 10 a. 1 ad 8 et 9 u. ö.). Aber der Satz: Gott bringt sich selbst hervor, läßt keinen richtigen Sinn zu, mag man unter Gott die göttliche Wesenheit oder eine der göttlichen Personen verstehen.

II. Gott ist in seinem Sein und in seiner Tätigkeit von jedem anderen in jeder Hinsicht unabhängig.

1. *Hl. Schrift.* — Ps. 15, 2: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. Apg. 17, 25: Non indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia. Röm. 11, 35 f.: Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.

2. *Tradition.* — Das Prädikat *ἀνενδεής* oder *ἀπροσδεής*, nullius egens, wird Gott häufig von den Vätern beigelegt. Clemens Alex. Strom. VII, 3, 15: „Die Gottheit ist also bedürfnislos und ohne Verlangen nach Lust, Gewinn und Reichtum, da sie alles in sich besitzt und jedem Geschaffenen und Bedürftigen alles darbietet." Irenäus Adv. haer. IV, 14, 1; Gregor von Nyssa De vita Moysis (Migne P. gr. 44, 333 BC) usw.

3. *Innerer Grund.* — Das *Sein selbst* oder die *lautere Wirklichkeit* hängt von niemandem ab, bedarf keines anderen, um zu sein und zu wirken, und kann von keinem anderen irgendwelche Ergänzung des Seins erhalten. Die geringste Abhängigkeit und Unselbständigkeit hätte Potenzialität zur Voraussetzung. Ferner haben die Gottesbeweise Gott als die erste und höchste Ursache aller Dinge gezeigt; wie könnte aber die causa prima omnium auf irgendein Ding irgendwie angewiesen sein?

III. Gott ist absolut notwendig, d. h. es ist innerlich unmöglich, daß er nicht sei oder anders sei.

1. Mit dem Begriffe des *actus purus* ist die Vorstellung des Nichtdaseins oder Andersseins unvereinbar. Wenn also Gott, der seinem Wesen nach die lautere Wirklichkeit ist, existiert — und dies lehren ja die Gottesbeweise wie auch der Glaube —, so existiert er notwendig.

2. Auch daraus, daß Gott das *esse primum* ist, folgt seine Notwendigkeit; denn alles, was sein und nicht sein kann, setzt ein anderes Sein, durch das es bewirkt werden kann, schon voraus, ist also nicht das erste Sein. Dem ersten Sein ist das Nichtsein und das Anderssein unmöglich (Comp. theol. 5).

Heinrich III[2] 344 ff.; *Janssens*, Summa theologica I 229 ff.; V. *Kuiper*, Utrum Deus intelligendo se ponat se in esse: Angelicum 1927, 454 ff.; Chr. *Pesch*, Zur Frage von der Selbstverursachung Gottes: Zeitschr. für kath. Theol. 1903, 138 ff.; F. *Sawicki*, Das Problem der Aseität: Philos. Jahrbuch 1924, 143 ff.

§ 13.

Die Einfachheit Gottes.

Einfachheit ist Verneinung der Zusammensetzung und der in dieser begründeten Teilbarkeit (simplex est non compositum sive indivisibile). Die Zusammensetzung ist eine reale, wenn die Teile, die das Ganze ausmachen, der Sache nach voneinander verschieden sind, wie etwa Leib und Seele, Materie und Form; sie ist eine begriffliche, wenn das Ding zwar nicht aus sachlich verschiedenen Teilen besteht, aber doch die Grundlage für die Gedankenunterscheidung von Teilen darbietet (Zusammensetzung aus logischen Teilen, wie etwa aus genus und differentia specifica oder aus metaphysischen Graden). Die reale Zusammensetzung ist entweder eine substanzielle oder eine akzidentelle. Substanziell ist die Zusammensetzung eines Gegenstandes aus Teilsubstanzen oder aus Materie und forma substantialis, akzidentell die Zusammensetzung aus Substanz und Akzidentien. — Ein Wesen, das ohne substanzielle Zusammensetzung ist, ist physisch einfach, mit anderen Worten: immateriell oder geistig. Schließt es außerdem jede akzidentelle und jede begriffliche Zusammensetzung von sich aus, so ist es metaphysisch einfach oder absolut einfach.

Da die Einfachheit Freiheit von Zusammensetzung und von Teilbarkeit bedeutet, so ist sie eine Vollkommenheit, sie ist eine besondere Reinheit und Lauterkeit, Gediegenheit und Kernhaftigkeit des Seins.

Gott ist metaphysisch oder absolut einfach, es gibt in ihm keine Art realer oder begrifflicher Zusammensetzung. De fide.

Dieses Dogma ist in dem simplex omnino des vierten Lateranense und des Vatikanum S. 3 cp. 1 (Denz. 428. 1782) ausgesprochen. — Folgende zwei Sätze sind darin enthalten:

I. Gott ist ein reiner Geist, d. h. er ist über jede Zusammensetzung mit einem Stoffe erhaben.

Gegen dieses Dogma verstößt der Irrtum der Audianer (s. unten 2) und der Materialismus. Das Vatikanum aber stellt fest: (Deus est) substantia spiritualis (l. c.).

1. Hl. Schrift. — Das Alte Testament lehrt die vollständige Immaterialität oder die reine Geistigkeit Gottes dadurch, daß es ihm die unbeschränkte Herrschaft über die Materie zuschreibt. Durch sein bloßes Wort ruft er den Weltstoff ins Dasein, gestaltet ihn und teilt ihn zu jeglichem Gebrauche den Geschöpfen aus, ohne zu seinem eigenen Bestande und Leben im geringsten des Stoffes zu bedürfen. Ferner nennt das Alte Testament die Menschen „Fleisch" im Gegensatze zu Gott, so daß Gott als reiner Geist gedacht wird (besonders Is. 31,3). Auch die Zeugnisse für die Unermeßlichkeit (3 Kön. 8,27; Baruch 3,25), die Unveränderlichkeit (Mal. 3,6) und besonders die Unsichtbarkeit Gottes und die Unmöglichkeit, ein entsprechendes Bild von ihm herzustellen (Ex. 33,20; Is. 40,18) sind Beweise für seine reine Geistigkeit. Darum müssen die Anthropomorphismen und Anthropopathismen, wie auch Job 10, 4 andeutet, bildlich verstanden werden (vgl. S. 156 f.).

Im Neuen Testamente begegnen wir denselben Beweisgründen. Außerdem wird Gott ausdrücklich „Geist" genannt. Joh. 4, 24: Spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. Nach dem Zusammenhange kann Spiritus hier nur ein rein geistiges Wesen bedeuten. 2 Kor. 3, 17: Dominus autem Spiritus est. Betreffs der Unsichtbarkeit Gottes vgl. S. 108 f.

2. Tradition. — Die Apologeten Tatian (Or. ad Graec. 18. 25) und Athenagoras (Supplic. 15) nennen Gott einen unsichtbaren Geist, unkörperlich und intelligibel (νοητός). Origenes führt die Körperlosigkeit Gottes unter den Grundwahrheiten des Christentums auf: Non ergo corpus aliquod aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex (De princ. I, 1, 6). Die Verirrung der Audianer oder Anthropomorphiten im 4. Jahrhundert, die Gott in falscher Deutung von Gen. 1, 26 f. für ein Wesen in menschlicher Gestalt hielten, bezeichnet Hieronymus als stultissima haeresis (C. Ioh. Hieros. 11).

Tertullian nennt allerdings Gott einen „Körper". Den Grundsatz: Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est (De carne Christi 11) wendet er auch auf Gott an: Quis enim negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie (Adv. Prax. 7). Dies erklärt sich jedoch so, daß Tertullian, von stoischen Vorstellungen beeinflußt, corpus = substantia = reales Sein nimmt.

3. Auch Vernunftgründe lehren, daß Gott weder ein Körper noch die forma substantialis eines Körpers sein kann, sondern ganz und gar immateriell sein muß.

a) Der Materie ist Potenzialität wesentlich. Gott aber schließt als der actus purus und als das erste Sein jegliche Potenzialität von sich aus. Er muß also ein reiner Geist sein (1 q. 3 a. 1).

b) Alle Dinge, die aus Materie und Form zusammengesetzt sind, haben ihre Vollkommenheit und Güte in der Weise, daß die Materie an der Güte der Form teilnimmt. Gott ist aber in keiner Weise ein Gut durch Teilnahme, sondern als das erste Gut ist er ein Gut durch seine Wesenheit. Darum kann er nicht aus Materie und Form bestehen (a. 2).

c) Es ist vollkommener, das Sein durch sich zu haben, als es in einem anderen zu haben. Nun hat aber jede Form eines Körpers ihr Sein in einem anderen. Daher kann Gott als das vollkommenste Wesen nicht die Form eines Körpers sein (C. gent. I, 27).

II. In Gott ist auch jede andere Zusammensetzung unmöglich.

1. Jedes Zusammengesetzte ist später als das, woraus es zusammengesetzt ist, und es ist von diesem abhängig. Gott ist aber das erste und absolut unabhängige Sein (1 q. 3 a. 7).

2. Jedes Zusammengesetzte hat eine bewirkende Ursache, die die Verbindung des in ihm Vereinigten herstellt. Gott hat aber keine Ursache, er ist vielmehr die causa prima efficiens (ibid.).

3. In jedem Zusammengesetzten sind alle Teile in der Potenz hinsichtlich des Ganzen. In Gott kann keine Potenz sein, also auch keinerlei Zusammensetzung (ibid.; C. gent. I, 18).

Es empfiehlt sich aber, einige Arten der Zusammensetzung noch besonders zu betrachten. Gott ist nicht zusammengesetzt:

1. Aus Wesenheit und Dasein.

Daß diese Zusammensetzung von Gott ausgeschlossen ist, ergibt sich aus seiner metaphysischen Wesenheit: Gott ist das subsistierende Sein selbst (§ 9). In Gott kommt das Wirklichsein nicht zu der Wesenheit hinzu, sondern seine Wesenheit besteht in dem Wirklichsein selbst.

Daß alle endlichen Dinge aus Wesenheit und Dasein real zusammengesetzt sind, ist ein Fundamental- und Kernsatz der Lehre des h. Thomas (In Sent. 1 d. 19 q. 2 a. 2; C. gent. I, 22; II, 53; De verit. q. 27 a. 1 ad 8; In lib. Boëthii de hebd. 2; vgl. inter theses 24 Thomisticas thes. 23, oben S. 137). Diese Zusammensetzung ist nun die Grundlage aller anderen; denn sie liegt auf der Linie des Seins selbst. Das Sein als Dasein ist nämlich die Wirklichkeit jedes Dinges (1 q. 5 a. 1: Esse est actualitas omnis rei), und das aktuale Sein verhält sich zu der Wesenheit sicut receptum ad recipiens oder sicut actus ad potentiam (1 q. 3 a. 4; q. 4 a. 1 ad 3). Diese Zusammensetzung betrifft also die innerste Konstitution aller existierenden substanziellen Dinge, ihren ersten Akt und ihre erste Potenz. Es gibt daher keine weitere Zusammensetzung mehr aus Potenz und Akt, die nicht auf dieser Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein beruht.

Daraus folgt, daß Gott, der über diese Zusammensetzung erhaben ist, auch von jeder anderen realen Zusammensetzung frei sein muß. — Doch sollen auch die anderen Zusammensetzungen kurz besprochen werden.

2. Aus Natur und Person (Wesenheit und Suppositum).

a) Das kirchliche Lehramt hat zu Reims 1148 und auf dem vierten Laterankonzil 1215 ausgesprochen, daß Gott und Gottheit, Vater und Gottheit usw. der Sache nach eins und dasselbe sind (S. 139).

b) Innerer Grund. — In keinem Geschöpfe sind Natur und Suppositum dasselbe. Denn außer der individuellen Natur besitzt das Suppositum noch das Fürsichbestehen, wodurch es unmitteilbar und zu selbständigem Wirken befähigt ist. Das Suppositum unterscheidet sich also von der Natur wie das Ganze vom Teile. In Gott kann es aber wegen der realen Identität von Wesenheit und Dasein nichts geben, was zur Wesenheit oder Natur hinzutritt. Gottes Wesenheit kann nicht der Teil eines Ganzen sein. Also sind in ihm Natur und Suppositum identisch (1 q. 3 a. 3; Quodlib. 2 a. 4; C. gent. I, 21).

3. Aus Gattung und Artunterschied.

a) Diese begriffliche Zusammensetzung ist in Gott unmöglich, weil das Sein selbst sein Wesen ist. Wenn nämlich Gott einer Gattung angehörte, so müßte das Sein diese Gattung sein, und der Artunterschied müßte außerhalb des Seins, also im Nichtsein, liegen, was widersinnig wäre.

b) Der Artunterschied bringt stets eine Einschränkung des Gattungsbegriffes mit sich. Gott aber ist als das ipsum esse subsistens das schlechthin unendliche und unbeschränkbare Sein, er gehört also keiner Gattung an.

c) Wenn es den Anschein hat, daß Gott unter den allgemeinen Begriff des Seins oder den der Substanz fällt, so ist zu beachten, daß diese aus dem Endlichen stammenden Begriffe auf ihn nicht in völlig gleichem Sinne (univoce), sondern nur analog angewandt werden (1 q. 3 a. 5; C. gent. I, 24. 25).

4. Aus Substanz und Akzidentien.

a) Schrift und Tradition schließen diese Zusammensetzung durch die Lehre aus, daß Gott „die Weisheit", „die Wahrheit", „das Leben", „die Liebe" usw. ist. Prov. 8, 12; Joh. 14, 6; 1 Joh. 4, 8. 16; 5, 6. Irenäus: Gott ist totus sensus (νοῦς) et totus spiritus et totus sensuabilitas (νόησις) et totus ennoea et totus ratio etc. (Adv. haer. II, 13, 3). Augustinus: Ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est . . . Non aliud in divinis qualitas, aliud substantia (De civ. Dei XI, 10, 1. 3).

b) Innere Gründe:

α) Akzidentien verleihen dem Gegenstande eine von der Substanz verschiedene und sie vervollkommnende Realität, sie verhalten sich also zu ihrem Subjekte wie der Akt zu der Potenz. Folglich sind sie in Gott unmöglich (C. gent. I, 23; vgl. 1 q. 3 a. 6).

β) Ferner ist Gottes Substanz das Sein selbst nach seiner ganzen Fülle. Es kann daher nichts zu ihr hinzukommen; denn dies wäre nur möglich durch Teilnahme an einem anderen, das außerhalb des Seins liegen müßte. Also Gott kann nichts haben, was nicht seine Substanz selbst ist (ibid.). Quod habet, hoc est (Augustinus l. c.).

Bartmann I[7] 119 ff.; Billot thes. 5; Billuart diss. 3 a. 1; Franzelin thes. 26 f.; Gloßner I 2, 66 ff.; Gonet I 156 ff.; Heinrich III[2] 417 ff.; Scheeben I 517 ff.; Guichardan s. § 11; J. Bittremieux, De usu et applicatione doctrinae philosophicae de reali distinctione inter essentiam et esse in theologia D. Thomae: Ephemerides Theol. Lovan. 1924, 321 ff.; Ders., Distinctio inter essentiam et esse apud S. Bonaventuram: Ebd. 1937, 302 ff.; Ders., Deus est suum esse, creatura non est suum esse: Divus Thomas (Plac.) 1929 f.; M. Grabmann, Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur: Academia Romana S. Thomae 1924, 121 ff.; C. J. Jellouschek, Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens: Divus Thomas (Fr.) 1916, 637 ff.; G. Manser, Das Wesen des Thomismus: Ebd. 1924, 3 ff.; N. Del Prado, De veritate fundamentali philosophiae christianae. Freiburg (Schweiz) 1911, 236 ff.

§ 14.

Die Unendlichkeit und absolute Vollkommenheit Gottes.

Unendlich (infinitum) ist, was kein Ende, keine Schranke hat. Entweder wird von einem Sein jede Grenze schlechthin verneint, und dann ist es infinitum simpliciter oder infinitum absolutum, oder die Grenze wird nur hinsichtlich einer besonderen Bestimmtheit des Seins (Dauer, räumliche Größe, Macht, Wissen) negiert, und dann nennen wir es infinitum secundum quid oder infinitum relativum. Ferner unterscheidet man das infinitum actu, d. i. das wirklich Unendliche, und das infinitum potentia oder indefinitum, d. i. ein Endliches, das ohne Ende vermehrbar ist, in Wirklichkeit aber eine Grenze hat.

Vollkommen (perfectum) ist, dem nichts fehlt, was ihm nach seiner Natur und Bestimmung zukommt. Nach der strengen Wortbedeutung ist vollkommen, was durch Entwicklung zu dem Vollmaße der Vorzüge gekommen ist, die ihm angemessen sind. Aber das Wort bezeichnet auch den Besitz der Vorzüge, abgesehen von einer Entwicklung: Secundum hoc dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu (1 q. 4 a. 1). Absolut vollkommen ist also das Wesen, dem schlechthin alle Vollkommenheiten ohne jede Unvollkommenheit eigen sind.

Gott ist schlechthin unendlich und absolut vollkommen. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Das Vatikanum lehrt: Gott ist omni perfectione infinitus . . . super omnia, quae

praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus (S. 3 cp. 1). Diese Verbindung beider Eigenschaften miteinander ist darin begründet, daß sie fast dasselbe ausdrücken, die schrankenlose Fülle des wirklichen Seins.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Ps. 144, 3: Magnus Dominus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est finis. Baruch 3, 25: Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus. Matth. 5, 48: Estote ergo vos perfecti, sicut Pater vester coelestis perfectus est. Daß die Vollkommenheit Gottes nicht bloß dem Grade nach die der Geschöpfe übertrifft, deutet Js. 40, 17 an, indem hier die Geschöpfe im Vergleich zu Gott als quasi nihilum und quasi non sint bezeichnet werden. Im übrigen ist zu bemerken, daß die Hl. Schrift von der Unendlichkeit Gottes nicht im streng philosophischen Sinne spricht, sondern mehr die alle menschliche Vorstellung überragende Dauer und Macht im Auge hat, und daß sie bei dem Worte Vollkommenheit hauptsächlich an die alles übertreffende sittliche Vollkommenheit Gottes denkt.

b) Tradition. — Nach Minucius Felix ist Gott infinitus, immensus et soli sibi tantus quantus est notus (Octavius 18, 8). Tertullian nennt ihn perfectus in omnibus (Adv. Marc. I, 24). Gregor von Nazianz bezeichnet ihn als das „end- und grenzenlose Meer des Seins“ (Orat. 45, 3). Gregor von Nyssa: „Die Gottheit besitzt in jeglichem Guten die Vollendung“; „alles Gute, das ihr beigelegt wird, ist ihr ohne Ende und Grenze eigen“; „sie ist κατὰ πάντα τρόπον ἐν ἀπειρίᾳ“ (Adv. Maced. 3; In Cant. hom. 5, Migne P. gr. 44, 873 C; Quod non sint tres dii, ib. 45, 129 C).

Spekulative Behandlung.

1. Unsere Vernunft sieht in beiden Eigenschaften eine notwendige Folge der Identität des göttlichen Wesens und Seins.

a) Hinsichtlich der Unendlichkeit Gottes lehrt der h. Thomas: „Das Sein eines endlichen Dinges hat notwendig eine Schranke an einem anderen Dinge, durch das es entweder irgendwie verursacht oder aufgenommen wird. Das göttliche Sein kann aber weder eine Ursache haben, weil es ihm notwendig ist, durch sich selbst zu sein, noch auch kann es von einem anderen aufgenommen werden, weil es selbst sein Sein ist. Also ist sein Sein unendlich und er ist selbst unendlich“ (C. gent. I, 43, 5).

b) Betreffs der Vollkommenheit Gottes schreibt er: Die Dinge sind insoweit vollkommen, als sie irgendwie ein Sein haben. Da nun Gott das Sein selbst ist, so muß er die ganze Vollendung des Seins in sich schließen, und keine Vollkommenheit irgendeines Dinges kann ihm fehlen (1 q. 4 a. 2). Man kann auch kurz sagen: Der actus purus läßt sich nicht vervollkommnen. Der Gottesbeweis ex gradibus perfectionum führt unmittelbar zu der Erkenntnis des ens perfectissimum (S. 103).

Wollte man einwenden, daß das Leben vollkommener sei als das bloße Sein, und das Erkennen vollkommener als das Leben, daß also Gott als „der Seiende“ der Vollkommenheit des Lebens, der Weisheit u. a. entbehre, so wäre zu antworten: Allerdings ist nicht jedes Seiende lebendig und vernünftig; denn die Teilnahme am Sein umfaßt nicht notwendig die Teilnahme an jeder Seinsweise. Aber Gott ist das Sein selbst, und deshalb ist er das Sein nach seiner ganzen Kraft und Fülle, das Leben selbst, die Weisheit selbst usw. (ib. ad 3).

2. Gottes unendliche Vollkommenheit kann näher als All-, Ur- und Übervollkommenheit bestimmt werden.

a) Die Allvollkommenheit. Während zu dem Wesen eines Geschöpfes stets nur ein bestimmtes Maß von Vorzügen gehört und die geschöpfliche Vollkommenheit daher nur eine beschränkte ist, besagt die Vollkommenheit Gottes den Inbegriff aller gottgeziemenden Eigenschaften, alles Guten und Schönen in denkbar höchster Vollendung, eine schlechthin allumfassende Vollkommenheit.

b) Die Urvollkommenheit. Auch dadurch ist Gottes Vollkommenheit wesentlich über die geschöpfliche erhaben, daß er sie ganz aus sich und durch sich hat; sie ist in keiner Weise erworben, sondern von Ewigkeit notwendig in seiner Wesenheit eingeschlossen.

c) Die Übervollkommenheit. Sie ist der alles überragende Gipfel der Vollkommenheit; nichts steht über ihr, wonach sie bemessen werden könnte, und so viele Dinge auch durch die Teilnahme an ihr für sich Vollkommenheit erlangen, sie selbst bleibt stets unerschöpflich und unerreichbar.

Von pantheistischer Seite wird der Einwand erhoben, die Vollkommenheit Gottes und die der außergöttlichen Dinge zusammen sei größer als die Vollkommenheit Gottes allein, Gott könne also nicht unendlich vollkommen sein, wenn das Weltall im Sinne des Theismus von Gott verschieden sei. — Darauf ist zu antworten: Die Welt ist zwar von Gott verschieden, aber dennoch ist Gott unendlich vollkommen; denn alle Dinge der Welt sind nur Nachbildungen seiner Wesenheit, die in überragender Weise und schrankenlos alle Vollkommenheiten der Geschöpfe in sich enthält (ib. a. 2).

Bartmann I[7] 112 ff.; Billot thes. 8; Billuart diss. 3 a. 2. 5; Gloßner I 2, 74 ff.; Heinrich III[2] 350 ff. 411 ff.; Scheeben I 513 ff.

530 ff.; Antweiler (s. § 9); S. Belmond, A propos de la notion d'infini: Etudes Franciscaines 1925, 259 ff.; W. J. Brosnan, God Infinite and Reason. New York 1928; A. Dempf, Das Unendliche in der mittelalterlichen Scholastik und in der Kantischen Dialektik. Münster 1926; G. Langenberg, Des h. Thomas Lehre vom Unendlichen: Philos. Jahrbuch 1917, 79 ff. 172 ff.; O. Zimmermann, Ohne Grenzen und Enden. 4. und 5. Aufl. Freiburg 1923.

§ 15.

Die Unveränderlichkeit Gottes.

Veränderung ist der Übergang aus einem Zustande in einen anderen. Zu einer Veränderung gehört also ein Zustand, der aufhört (terminus a quo), ein Zustand, der neu eintritt (terminus ad quem), und etwas, das die Zustände der Reihe nach aufnimmt (subiectum). Die Erschaffung, deren terminus a quo das Nichts ist, ist eine Veränderung nur in einem weiteren Sinne; ebenso die Vernichtung, die in dem Nichts ihren terminus ad quem hat.

Die Veränderlichkeit ist jedem Geschöpfe wesentlich, da ihm infolge seiner Endlichkeit die Fähigkeit, neue Formen aufzunehmen, innewohnt. Zur Aufnahme neuer akzidenteller Formen (mutatio accidentalis) sind alle Geschöpfe befähigt, auch die Geister, die von einem Akte des Erkennens, Wollens oder der Machtausübung zu einem anderen übergehen. Bei den Körpern kommt noch die natürliche Fähigkeit zu substanziellen Veränderungen (mutatio substantialis) hinzu.

Die sogenannte äußere Veränderung (mutatio extrinseca) verändert den Gegenstand selbst in keiner Weise, sie besteht darin, daß andere Dinge zu ihm in eine neue Beziehung treten und er dadurch, ohne sich zu verändern, der Terminus dieser Beziehung wird.

Gott ist schlechthin unveränderlich, d. h. jeder Übergang von einem Zustande in einen anderen ist in Gott unmöglich. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Das Konzil von Nicäa anathematisierte die Arianer, weil sie den Sohn Gottes wandelbar (*τρεπτός, ἀλλοιωτός*) nannten (Denz. 54). Das 4. Laterankonzil und das Vatikanum führen das Prädikat incommutabilis unter den Eigenschaften Gottes auf und verurteilen dadurch alle philosophischen Systeme, die ein Werden oder eine Selbstentfaltung in das Wesen Gottes verlegen (Denz. 428. 1782).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift spricht Gott diese Eigenschaft uneingeschränkt zu, und zwar sowohl in negativer Ausdrucksweise (Jak. 1,17: Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio, vgl. Num. 23,19), als auch positiv (Ps. 101,27 f.: Ipsi (coeli) peribunt, tu autem permanes. Et omnes sicut vestimentum vete-

rascent, et sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur, tu autem idem ipse es et anni tui non deficient; wiederholt Hebr. 1, 10 ff.). Also Beständigkeit und stete Seinsidentität sind Gott wesentlich. Der tiefste *Grund* dieser Unveränderlichkeit ist das ipsum esse Gottes, wie Mal. 3, 6 andeutet: Ego Dominus (יְהוָה) et non mutor. Die göttliche Unveränderlichkeit ist jedoch *nicht ohne Leben und Tätigkeit*: Die persönliche Weisheit ist omnibus mobilibus mobilior und in se permanens omnia innovat (Weish. 7, 24. 27). Auch eine Reihe von Eigenschaften, die in der absoluten Unveränderlichkeit eingeschlossen sind, werden von der Hl. Schrift noch besonders bezeugt, so die *Unsterblichkeit* (1 Tim. 6, 16), die *Unvergänglichkeit* (Röm. 1, 23), die *Unwandelbarkeit der Ratschlüsse Gottes* (Num. 23, 19; Ps. 32, 11; Is. 46, 10).

b) Die *Väter* bezeugen die Unveränderlichkeit Gottes um so öfter und entschiedener, als diese Eigenschaft von den verschiedensten Seiten bestritten wurde: von den Stoikern, die die Leidensfähigkeit Gottes lehrten, wie überhaupt von den Heiden, auch von den Gnostikern, Manichäern und Eutychianern. Es genüge aus zahllosen Belegen folgende Worte des h. *Augustinus* anzuführen: Tu Domine non es alias aliud et alias aliter, sed idipsum et idipsum et idipsum (Confess. XII, 7). Daß diese Eigenschaft nicht starre, leblose Ruhe bedeutet, sondern Leben und Wirken einschließt, betont Augustinus ausdrücklich: Non itaque in Dei vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia, sicut nec in eius opere labor, conatus, industria; novit quiescens agere et agens quiescere (De civ. Dei XII, 17, 2).

Spekulative Behandlung.

Die hauptsächlichsten *Vernunftgründe* findet man beim h. *Thomas* 1 q. 9 a. 1 dargelegt.

a) Weil das Wesen Gottes in dem *actus purus* besteht, schließt es jede Potenzialität von sich aus; ohne Potenzialität aber ist keine Veränderung möglich. Vgl. Augustinus Sermo 7, 7.

b) Bei jeder Veränderung wird eine Zusammensetzung aufgehoben und tritt eine neue ein; mit der *Einfachheit* Gottes ist aber keinerlei Zusammensetzung vereinbar, folglich auch keine Veränderung. Vgl. Augustinus De civ. Dei VIII, 6.

c) Jede Veränderung bedeutet Gewinn oder Verlust an Vollkommenheit; beides widerspricht dem Begriffe des *unendlich vollkommenen Wesens*. Vgl. Fulgentius Ep. 6, 4, 4.

Wie ist es aber mit der absoluten Unveränderlichkeit Gottes zu vereinigen, wenn die Hl. Schrift (z. B. Gen. 6, 6; 11, 8; Ps. 105, 40) Gott ähnlich wie einem Menschen *Ortsbewegung* und anthropopathische *Affekte* des Zornes, der Reue u. a. beilegt? — Der h. Thomas bezeichnet solche Ausdrücke mit Recht als *Metaphern*, sie sind nur eine sinnbildliche Übertragung geschöpflicher Bewegung und menschlicher Affekte auf Gott, und zwar mit Rücksicht darauf, daß die *Wirkungen* Gottes in der Welt eine gewisse Ähnlichkeit mit den durch geschöpfliche Bewegung oder im Affekte hervorgerufenen Wirkungen haben (1 q. 3 a. 2 ad 2; 9 a. 1 ad 3). Nicht das Empfinden und Wollen Gottes ändert sich, sondern nur sein Wirken nach außen. Mit diesem Wirken nach außen sind zwar zahllose Veränderungen gegeben, aber nicht in Gott selbst. Es ist also nur eine Herablassung der göttlichen Offenbarung zu unserer unzulänglichen Vorstellungsweise, wenn sie die in den Wirkungen Gottes vor sich gehenden Veränderungen in seine Gesinnung und Handlungsweise verlegt. Es ist der *eine ewige und unveränderliche Akt unendlicher Liebe zu dem höchsten Gute*, durch den Gott den Guten liebt, das Böse haßt, dem Sünder zürnt, des Reumütigen sich erbarmt. Die Veränderung geht nur in dem Geschöpfe und seiner Beziehung zu Gott vor sich. Vgl. z. B. Ambrosius De Noë et arca 4, 9; Augustinus De civ. Dei XII, 1, 2; XVII, 7, 3.

Ähnlich erledigt sich die Frage, ob nicht mit der Hervorbringung von Dingen *in der Zeit* und mit der Einwirkung auf sie *neue Beziehungen in Gott* und somit eigentliche Veränderungen Gottes gegeben sind, so daß er etwas wird, was er vorher nicht war, z. B. Schöpfer, Weltregierer. — Man muß reale und gedachte Beziehungen unterscheiden. Die Dinge der Welt treten durch ihre Erschaffung zu Gott in die reale Beziehung vollständigster Abhängigkeit von ihm, aber in Gott wird dadurch nichts Neues bewirkt, in ihm ist die Beziehung zur Welt, die in dem Worte Schöpfer oder Regierer ausgedrückt ist, *nur eine gedachte Beziehung*. So sind alle Beziehungen zwischen Gott und den Dingen nur auf seiten der Dinge real, auf seiten Gottes sind sie gedacht und stehen seiner Unveränderlichkeit nicht entgegen. Die Veränderungen in den Dingen gehen zwar von Gott aus, treffen aber in keiner Weise ihn selbst. Sie beruhen nicht auf neuen Entschlüssen und neuen Tätigkeiten, sondern *nur ein neuer Terminus* des ewigen göttlichen Ratschlusses tritt ein. Man kann daher sagen: das göttliche Wollen und Wirken ist terminative veränderlich, aber entitative ist es unveränderlich. Vgl. 1 q. 16 a. 6 ad 2; q. 19 a. 7.

Die Gegner folgern aus der *Freiheit* der Offenbarungen Gottes, daß Gott zunächst die Potenz etwas zu wollen oder nicht zu wollen, z. B. zu schaffen oder nicht zu schaffen, gehabt habe und dann zu dem Akte übergegangen sei, also sich verändert habe. — Aber das ist eine unzulässige Gleichstellung des göttlichen Wollens mit dem menschlichen. Die *Freiheit Gottes* ist nicht die Fähigkeit, ein Wollenkönnen in das wirkliche Wollen überzuführen oder nicht, sondern sie besteht darin, daß sein ewiges aktuelles Wollen aus sich und durch sich keine bestimmte Beziehung zu außergöttlichen Dingen hat, vielmehr ebensosehr auf ihr Nichtsein gerichtet sein könnte, wie es auf ihr Sein gerichtet ist. Nicht in dem göttlichen Wollen selbst liegt die Indifferenz und Veränderlichkeit, sondern ausschließlich in der Beziehung des Wollens zu einem nichtnotwendigen Gewollten. Dem Wollen Gottes geht also nicht Unentschiedenheit und Überlegung voraus, es ist ein von Ewigkeit entschiedenes und unveränderliches Wollen, für dessen unendliche

Vollkommenheit und Seligkeit es nichts ausmacht, welches der Gegenstand des Wollens ist.

Bartmann I[7] 123 ff.; Billot thes. 10; Billuart diss. 3 a. 7; Heinrich III[2] 441 ff.; Janssens I 339 ff.; Scheeben I 536 ff.; H. Lennerz, Zur Lösung von Schwierigkeiten in der Gotteslehre: Scholastik 1926, 352 ff.; F. Mitzka, Der philosophische Beweis für die moralische Unveränderlichkeit Gottes: Zeitschrift für kath. Theol. 1935, 57 ff.

§ 16.

Die Unermeßlichkeit Gottes und seine Allgegenwart.

Alle endlichen Dinge sind, da sich die Veränderung ihrer Zustände und ihrer Beziehungen zu anderen Dingen nach Raum oder Zeit vollzieht, nach dieser doppelten Rücksicht des Raumes oder der Zeit meßbar. Gott hingegen ist über jeden Wechsel erhaben und darum nach beiden Beziehungen unmeßbar. Es ist aber im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauche üblich geworden, mit dem Worte Unermeßlichkeit (immensitas) nur die Erhabenheit über jedes Raummaß auszudrücken.

Die Räumlichkeit der materiellen Dinge beruht auf dem Nebeneinander ihrer Teile oder auf der Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe (extensio oder quantitas dimensiva). Die geschaffenen Geister unterliegen zwar, weil sie kein Nebeneinander von Teilen haben, dieser räumlichen Seinsweise nicht, aber sie sind doch auf einen bestimmten Teil des Weltenraumes derartig angewiesen, daß sie nicht zugleich anderswo sein und wirken können. Gott ist von allen diesen Beschränkungen frei, er ist absolut raumlos; und darin besteht auch seine Unermeßlichkeit, daß keine räumliche Schranke denkbar ist, die das Maß für seine Größe abgeben könnte. — Gottes Unermeßlichkeit mit dem idealen Raume gleichzusetzen (Newton) ist unmöglich, da auch diesem die Ausdehnung und Zusammensetzung aus Teilen wesentlich ist.

Dem negativen und absoluten Attribute der Unermeßlichkeit tritt das positive und relative Attribut der Allgegenwart (ubiquitas, omnipraesentia) an die Seite; es gibt die Beziehung Gottes zu dem geschaffenen Raume an. Jedes körperliche Ding nimmt infolge seiner räumlichen Ausdehnung einen Teil des Raumes als seinen Ort so ein, daß es von den Grenzen des Ortes umschrieben wird (zirkumskriptive Gegenwart). Infolgedessen ist jeder Körper so in einem bestimmten Orte, daß er nicht gleichzeitig in einem anderen Orte sein kann (definitive Gegenwart). Einem geschaffenen Geiste kommt nur diese definitive Gegenwart zu; er nimmt gemäß seiner Immaterialität einen Ort ein non per contactum quantitatis dimensivae, sed per contactum virtutis (1 q. 8 a. 2 ad 1), so daß er ganz in dem ganzen Orte und ganz in jedem Teile desselben, nicht jedoch zugleich in einem anderen Orte ist. Gott ist aber weder zirkumskriptiv noch definitiv im Raume. Seine Gegenwart ist zwar jener der geschaffenen Geister analog, aber jede Beschränkung auf einen bestimmten Raumteil, etwa auf den Himmel, ist ausgeschlossen. Die Gegenwart Gottes ist also die Allgegenwart, d. h. er ist ganz in dem ganzen geschaffenen Raume und ganz in jedem Teile desselben. Sie wird auch repletive Gegenwart genannt, da Gott den ganzen Weltenraum erfüllt.

I. Gott ist unermeßlich, d. h. er ist über jede räumliche Ausdehnung und Begrenzung erhaben. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Das Symbolum Quicunque bekennt: Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus, et tamen non tres immensi, sed unus immensus (Denz. 39). Vgl. Later. IV l. c. und Vatic. l. c.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift bezeugt diese Eigenschaft Gottes teils in ausdrücklichen Worten, wie Baruch 3, 25: Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus, teils preist sie die Größe Gottes, den das ganze Weltall nicht zu umfassen vermag, z. B. 3 Kön. 8, 27: Si enim coelum et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec. Job 11, 8 f.: Excelsior coelo est . . ., profundior inferno . . ., longior terra mensura eius et latior mari. Doch ist zu bemerken, daß die Größe (magnitudo) Gottes keineswegs eine Ausdehnung, sondern seine Erhabenheit über die ganze Schöpfung bedeutet (1 q. 42 a. 4 ad 2; De pot. q. 9 a. 7 ad 7).

b) Bei den Vätern sind die Ausdrücke ἀχώρητος, ἀπερίγραπτος, ἀμέτρητος, immensus, incircumscriptus zur Bezeichnung dieser Eigenschaft in Gebrauch. Gott kann von keinem noch so groß gedachten Raume umschlossen werden, da er sonst kleiner als dieser wäre. Nichts Endliches kann als Maßstab seiner Größe gelten, sein Maß ist vielmehr die Unendlichkeit (ἡ ἀπειρία) (Hermas Mand. I, 1; Clemens Alex. Strom. II, 2, 6; V, 11, 71. 74; Origenes De orat. 23; Novatian De Trin. 6 usw.).

Spekulative Begründung.

1. Räumliche Ausdehnung ist durch Gottes Geistigkeit ausgeschlossen (1 q. 42 a. 1 ad 1), und die Beschränkung der Gegenwart auf einen begrenzten Raum, wie sie den geschaffenen Geistern eigen ist, ist mit Gottes Unendlichkeit unvereinbar (C. gent. III, 68).

2. Die Unermeßlichkeit, die in der unbegrenzten Fähigkeit besteht, in allen Dingen zu sein, die sind oder sein können, ist eine reine Vollkommenheit. Wir müssen sie also Gott in höchster, unendlicher Vollkommenheit beilegen.

II. Gott ist allgegenwärtig, d. h. er ist ganz in dem ganzen geschaffenen Raume und ganz in jedem seiner Teile. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Die Allgegenwart Gottes ist zweifellos Gegenstand der ordentlichen und allgemeinen Lehrverkündigung der Kirche. Außerdem ist sie in dem Dogma von der Unermeßlichkeit Gottes enthalten, weil die Unermeßlichkeit von selbst zur Allgegenwart wird, sobald realer Raum gegeben ist.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Die für die Unermeßlichkeit Gottes angeführten Texte sind auch für die Allgegenwart beweiskräftig. Indes ist diese Eigenschaft auch ausdrücklich bezeugt, besonders anschaulich Ps. 138, 7 ff.: Quo ibo a spiritu tuo et quo a facie tua fugiam? si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades; si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua. Jer. 23, 23 f.: Putasne Deus e vicino ego sum, dicit Dominus, et non Deus de longe? . . . numquid non coelum et terram ego impleo? dicit Dominus. Apg. 17, 28: In ipso enim vivimus et movemur et sumus.

b) Tradition. — Den Vätern gilt es als sicher, nicht bloß daß Gottes Macht überall wirkt und sein Wissen alles durchdringt, sondern auch daß seine Substanz allgegenwärtig ist. So schreibt Cyprian: „Wir wissen, daß Gott allgegenwärtig ist, alles hört und sieht und mit der Fülle seiner Majestät alles Verborgene und Geheime durchdringt" (De orat. Dom. 4). Ambrosius: „Gott erfüllt alles und durchdringt alles und ist überall ganz und gleichzeitig im Himmel, auf Erden und in den Tiefen des Meeres gegenwärtig" (De fide I, 16, 106). Darum ist für Gott auch keine Ortsbewegung denkbar, nach Gregor von Nyssa: „Weil die göttliche Natur überall ist und alles durchdringt und durchwaltet, kann man nicht von ihr sagen, daß sie gesandt wird; denn es gibt nichts Leeres außerhalb ihrer, wo sie vorher nicht wäre und wohin sie durch die Sendung gelangte" (De deitate Filii et Spir. S., Migne 46, 564 C).

Spekulative Behandlung.

1. Alle Dinge sind nach ihrem ganzen Sein davon abhängig, daß Gott seine erschaffende und erhaltende Tätigkeit unmittelbar in ihnen ausübt. Gott kann aber nur dann unmittelbar in ihnen wirken, wenn er nach seiner Macht und seiner Substanz, die identisch sind, in ihnen ist. Er muß daher allgegenwärtig sein (1 q. 8 a. 1; C. gent. III, 68).

2. Nähere Bestimmungen über Gottes Gegenwart.

a) Die Art und Weise, wie Gott in allen Dingen ist, wird seit Petrus Lombardus als eine Gegenwart per potentiam, praesentiam et essentiam bestimmt: per potentiam, insofern alles seiner Macht unterworfen ist, per praesentiam (sive scientiam), insofern ihm alles unverhüllt vor Augen liegt, per essentiam, insofern seine Wesenheit als die unmittelbare Ursache des Seins in allem ist (1 q. 8 a. 3). Diese Erklärung der Gegenwart Gottes ist allgemein unter den Theologen. Es ist eine grobe Entstellung, wenn man der katholischen Lehre zur Last legt, sie kenne nur einen weltfernen, auf den Himmel beschränkten Gott.

b) Außer dieser praesentia generalis gibt es eine besondere Gegenwart Gottes (praesentia specialis). Diese übt Gott dort aus, wo er seine Kraft und Gnade in besonderer Weise offenbart, wie in der Seele des Gerechten (Joh. 14, 23; 1 Kor. 3, 16; Augustinus Ep. 187, 5, 16: Fatendum est, ubique Deum esse per divinitatis praesentiam, sed non ubique per habitationis gratiam), oder im Gotteshause (Ps. 131, 5 ff. 13 f.), im Himmel (Matth. 6, 9). Modo specialissimo aber ist die menschliche Natur Jesu Christi durch die hypostatische Union von der Gottheit erfüllt, quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter (Kol. 2, 9).

Bartmann I[7] 128 ff.; Billot thes. 9; Billuart diss. 3 a. 6; Franzelin thes. 33 f.; Gloßner I 2, 83 ff.; Gonet I 173 ff.; Heinrich III[2] 477 ff.; Scheeben I 546 ff.; R. P. Cairé, Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après s. Augustin. Paris 1934.

§ 17.

Die Ewigkeit Gottes.

Die andere Seite der Unermeßlichkeit (im weiteren Sinne) ist die Erhabenheit über jedes Zeitmaß. Alle Geschöpfe sind irgendwie zeitlich, obwohl nicht alle im gleichen Sinne.

Der Begriff der Zeit (tempus) ist von der Dauer der materiellen Dinge hergeleitet. Sie besteht in dem stetigen Nacheinander der Veränderungen in der Körperwelt nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dieser stetigen Bewegung des eigentlichen Zeitflusses (nunc fluens) unterliegen die körperlichen Dinge nach ihrem ganzen Sein. Relativ sukzessionslos ist das aevum, d. i. die Dauer der geschaffenen Geister, die nur in ihren Zuständen und Tätigkeiten, nicht aber in ihrer unveränderlichen Substanz einem zeitlichen Wechsel unterstehen. Die Ewigkeit (aeternitas) im vollen Sinne des Wortes ist die absolut sukzessionslose Dauer, die nicht nur ohne Anfang und Ende, sondern auch in jeder Hinsicht ohne Früher und Später ist, die stehende unteilbare Gegenwart (nunc stans). Boëthius hat sie in klassischer Formulierung definiert: Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (De consolat. philos. V, 6).

I. Gott ist ewig, d. h. ohne Anfang und Ende und über jedes zeitliche Nacheinander erhaben. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Das 4. Laterankonzil l. c. und das Vatikanum l. c. bekennen die Ewigkeit Gottes, ebenso das Symbolum Quicunque: Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus, et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. Das Konzil von Nicäa lehrt insbesondere die Anfangslosigkeit des Sohnes gegen die Arianer (Denz. 54).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift gebraucht zwar das Wort „ewig" öfters für eine bloße Dauer ohne Ende, wenn sie z. B. von ewigem Leben, ewiger Strafe, ewigem Reiche spricht (Matth. 25, 41. 46; Luk. 1, 33), oder auch bloß für eine längere Zeitdauer, wie wenn sie irdischen Besitz oder eine Satzung des Alten Bundes ewig nennt (Gen. 17, 8; Lev. 3, 17). Aber in ihren Aussprüchen über die Dauer des göttlichen Seins hebt sie klar den wesentlichen Inhalt des vollen Ewigkeitsbegriffes hervor. Die Anfangs- und Endlosigkeit lehrt z. B. Ps. 89, 2: Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es Deus. In dem tu es Deus ist hier zugleich die stete Gegenwart oder absolute Sukzessionslosigkeit zu erkennen. Diese finden wir auch bezeugt im Ps. 2, 7: Filius meus es tu, ego hodie genui te; Ps. 101, 27 f. (oben S. 155); Joh. 8, 58: Antequam Abraham fieret, ego sum. Grundlegend ist diese Eigenschaft in dem göttlichen Wesensnamen Jahwe ausgesprochen und in den biblischen Umschreibungen dieses Namens: „Der erste und der letzte", „*A* und *Ω*, Anfang und Ende", „Der war, der ist und der kommen wird" (S. 133).

b) Tradition. — Nicht nur die Anfangs- und Endlosigkeit Gottes wird gelehrt, sondern auch seine Erhabenheit über die zeitliche Dauer, z. B. bei Tertullian: Non habet tempus aeternitas . . . Deus tam alienus ab initio et fine est, quam a tempore (Adv. Marc. I, 8). Wie schon Plato einen wesentlichen Vorzug der ewigen Substanz vor den zeitlichen darin fand, daß ihr nicht das *ἦν ἔστι τε καὶ ἔσται*, sondern das *ἔστι μόνον* in Wahrheit zukomme (Timaeus 10), so geben manche von ihm beeinflußte Väter, wie Methodius, Gregor von Nyssa, Augustinus, gleichfalls diese tiefere Erklärung der Ewigkeit, daß sie die lautere Gegenwart ist; z. B. Augustinus: „Dort ist nichts vergangen, als wenn es nicht mehr wäre, nichts zukünftig, als wenn es noch nicht wäre. Dort ist nur

‚ist', dort ist nicht ‚war' und nicht ‚wird'; denn was war, ist nicht mehr, und was sein wird, ist noch nicht. Alles was dort ist, ist nur ‚ist'" (Enarr. in Ps. 101 sermo 2, 10). Zu Ps. 101, 28: anni tui non deficient gibt Augustinus die schöne Erklärung: „Die Jahre, die kein Ende nehmen, was sind sie anders als stehende Jahre? Wenn also dort stehende Jahre sind, so sind die stehenden Jahre selbst ein Jahr, und dieses eine Jahr, welches steht, ist ein Tag; . . . aber immer steht jener Tag" (Enarr. in Ps. 121, 6). Besonders gab die arianische Irrlehre von dem zeitlichen Anfange des Logos Veranlassung zu betonen, daß es in Gott kein Früher und Später, Älter und Jünger oder andere Zeitbestimmungen gibt. Gott ist schlechthin zeitlos.

Spekulative Behandlung.

Daß Gott ohne Anfang und Ende ist, ergibt sich am unmittelbarsten aus seiner Aseität und Notwendigkeit, die absolute Sukzessionslosigkeit seiner Dauer folgt aus seiner Unveränderlichkeit. Denn Gottes Ewigkeit ist nichts anderes als die vollständige Unveränderlichkeit hinsichtlich der Dauer seines Daseins. Daher ist sie am tiefsten in dem ipsum esse begründet. Denn wie jeder andere Übergang, so ist auch das Nacheinander der Dauer ein Zeichen von Potenzialität, indem sich die augenblickliche Wirklichkeit zu der noch nicht vorhandenen in der Potenz befindet. Das ipsum esse subsistens läßt aber keine Potenzialität zu (1 q. 10 a. 2).

Über die Koexistenz der zeitlichen Dinge und der Ewigkeit Gottes lassen sich im Anschluß an den h. Thomas folgende Sätze aufstellen:

a) Die ganze Ewigkeit Gottes ist jedem Zeitteile gegenwärtig, ohne jedoch mit dem Maße der Zeit gemessen werden zu können. Sie ist mit der Zeit und überragt alle Zeit, aber nicht in zeitlicher Weise, sondern in sukzessionsloser Gegenwart. Aeternitas Dei cum sit simplex, toti tempori adest et ipsum concludit (1 q. 57 a. 3). Cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas (C. gent. I, 66).

b) Die zeitlichen Dinge sind objektiv oder nach ihrem intentionalen Sein von Ewigkeit dem göttlichen Wissen gegenwärtig (praesentialitas obiectiva), d. h. Gott sieht sie von Ewigkeit als ihm gegenwärtig in ihrer zeitlichen Realität. Cum igitur Deus sit aeternus, oportet quod cognitio eius modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde . . . cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi (In Sent. 1 d. 38 q. unica a. 5; vgl. De verit. q. 12 a. 6).

c) Die Dinge sind in ihrem realen physischen Sein Gott von Ewigkeit gegenwärtig. Dieser dritte Satz ist eine Folge des ersten. Denn wie die ganze Ewigkeit Gottes der Zeit und allem, was in ihr ist, koexistiert, so muß jedes einzelne Ding der Ewigkeit Gottes koexistieren, und zwar der ganzen Ewigkeit, weil sie eine unteilbare Gegenwart ist.

Quidquid igitur in quacunque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere, nisi toti, quia successionis durationem non habet (C. gent. I, 66). Aeternitas tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate (1 q. 14 a. 13). Daß Thomas hier nur die praesentialitas obiectiva im Gegensatz zu der realen, physischen im Auge habe, ist durch den Wortlaut ausgeschlossen. Vgl. auch In Sent. 1 d. 38 q. unica a. 5: Deus omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt, non tantum ut habentia esse in cognitione sua.

Die Grundlage dieses dritten Satzes, der namentlich von den Thomisten festgehalten wird, ist die virtuelle Ausdehnung der göttlichen Ewigkeit, die einer unendlichen Zeitdauer gleichwertig ist. Das nunc aeternitatis ist, wie Thomas lehrt (In Sent. 1 d. 19 q. 2 a. 2 ad 1), nicht nur das Maß Gottes (mensura Deo propria et adaequata), sondern auch ein Maß der Dinge (mensura rerum excedens). Gottes Ewigkeit umspannt und enthält in ihrem ewigen Jetzt zugleich alle Teile der Zeit und alle Dinge in ihr; alle Dinge sind real und physisch in dem nunc aeternitatis, und so sind sie von Ewigkeit Gott gegenwärtig. Selbstverständlich darf nicht daran gedacht werden, daß die Dinge von Ewigkeit hervorgebracht sind und in ihrer zeitlichen Dauer von Ewigkeit Gott koexistieren. Der Antichrist z. B. wird in der ihm eigenen Dauer erst in Zukunft existieren, er ist in dieser seiner Dauer nicht von Ewigkeit mit Gott. Aber er ist doch in dem nunc aeternitatis, das die mensura excedens der Dinge bildet. Nur ist das ewige Jetzt nicht nach der vollen virtuellen Ausdehnung, die es hat, zu nehmen, sondern nach der virtuellen Ausdehnung, in der das ewige Jetzt der zukünftigen zeitlichen Dauer des Antichrists entspricht.

Bartmann I[7] 125 ff.; Billot thes. 11; Billuart diss. 3 a. 8, diss. 6 a. 3; Franzelin thes. 31 f.; Gonet I 195 ff. 428 ff.; Heinrich III[2] 453 ff.; Pesch II[4] 97 ff.; Scheeben I 553 ff.; F. Beemelmans, Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin. Münster 1914; C. M. Schneider, Das Wissen Gottes nach der Lehre des h. Thomas. 3. Bd. Regensburg 1886, 10 ff.

§ 18.

Die Einheit, objektive Wahrheit und Güte Gottes.

Wie das Sein, so sind auch die transzendentalen Eigentümlichkeiten des Seins reine Vollkommenheiten und müssen daher im eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt werden.

Das Eine fügt zum Sein nur die Negation des Geteiltseins hinzu: unum est quod est indivisum in se. Hiervon ist die Einzigkeit (unitas singularitatis oder unicitas) zu unterscheiden, die in der Negation der Mehrheit besteht (vgl. § 20).

Die Wahrheit und die Güte kommen an dieser Stelle nur als Eigenschaften des Seins in Betracht. Von Gott als der höchsten logischen und sittlichen Wahrheit und der höchsten sittlichen Güte wird bei den Eigenschaften der göttlichen Tätigkeit die Rede sein.

Die objektive oder ontologische Wahrheit, d. i. die Wahrheit, die in den Dingen ist, ist nichts anderes als das Sein unter dem Gesichtspunkte der Erkennbarkeit. Ens est verum, inquantum est cognoscibile. Diese Wahrheit kommt jedem Sein zu, da es Gegenstand einer wahren Erkenntnis sein kann. Auch insofern ist etwas ontologisch wahr, als es dem wahren Begriffe der Sache entspricht, für die man es hält.

Die ontologische Güte kommt jedem Sein zu, insofern es geeignet ist, Gegenstand des Begehrens zu sein. Ens est bonum, inquantum est appetibile. Der Grund der Begehrbarkeit ist die jedem Sein eigene Vollkommenheit. Man begehrt etwas, weil man es irgendwie für vollkommen hält und von ihm Vervollkommnung erwartet. Besonders trifft dies bei dem bonum honestum zu, das wegen seiner selbst begehrenswert ist, während das bonum utile als Mittel zur Erreichung eines anderen, das bonum delectabile mit Rücksicht auf einen von ihm erwarteten Genuß gewollt wird.

I. Gott ist die absolute Einheit.

Eines Beweises bedarf dieser Satz nicht mehr, nachdem die absolute Einfachheit Gottes bewiesen worden ist (§ 13). Denn die Einfachheit oder Unteilbarkeit umfaßt das Ungeteiltsein, und je größer die Einfachheit, um so vollendeter ist auch die Einheit und Geschlossenheit des Seins (1 q. 11 a. 4). — Die Väter nennen Gott ἡ ἑνάς, τὸ ἕν, ipsa unitas u. ä. Nach dem h. Thomas ist er maxime unus (l. c.), nach dem h. Bernhard unissimus (De consid. V, 7, 17).

II. Gott ist die absolute objektive Wahrheit.

1. Er ist die höchste Wahrheit (summa veritas) wegen seiner höchsten Erkennbarkeit. Je immaterieller ein Ding ist, um so lichter und klarer bietet es sich dem Erkennen dar. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis, relinquitur, quod ipse est maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis (De verit. q. 2 a. 2). Dies deutet 1 Joh. 1, 5 an: Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae.

2. Gott ist die Wahrheit selbst (ipsa veritas, ἡ αὐτοαλήθεια), weil Wesen und Erkennen in ihm sachlich eins und dasselbe sind. Gott ist wie ipsum suum esse, so auch ipsum suum intelligere, und daher ipsa veritas (1 q. 16 a. 5; C. gent. I, 60). Joh. 14, 6: Ego sum via et veritas et vita.

3. Gott ist die Urwahrheit (prima veritas). Ihm geht keine andere Wahrheit der Zeit oder Würde nach voran, vielmehr hat alles andere Wahre in ihm seine erste Ursache und seine höchste Norm. Denn Gott ist für alles, das nicht er selbst ist, die causa prima exemplaris und, sofern es wirklich wird, auch die causa prima efficiens. Darum ist alle Wahrheit zuerst in ihm und seine Wahrheit ist das Maß für alle Wahrheit außer ihm (1 q. 16 a. 5 und 6; C. gent. I, 62; De verit. q. 1 a. 2). Zwar bestehen in der Welt notwendige Gesetze der Wahrheit, aber ihre Notwendigkeit hat in der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der göttlichen Wahrheit ihren Grund.

Eine objektive Wahrheit kann man Gott auch sekundär mit Rücksicht auf unser Erkennen beilegen. Sie kommt ihm zu, weil er mit unserem Begriffe von Gott übereinstimmt. Das, wofür er gehalten wird, das eine höchste und vollkommenste Wesen, ist er in Wirklichkeit. Er ist „der wahre Gott“ (Vatic. S. 3 cp. 1). Joh. 17, 3: Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum. 1 Thess. 1, 9; 1 Joh. 5, 20. Kein Wesen steht über ihm oder in gleicher Größe neben ihm. Keine seiner Eigenschaften ist durch die Beimischung eines Mangels gefälscht oder unecht. Die Götter der Heiden sind hingegen falsche Götter, sie entsprechen dem wahren Gottesbegriffe nicht. — Dieser Begriff aber, mit dem Gottes Wesen übereinstimmt, ist keine über Gott stehende Norm. Er ist nur eine, auch durch die Offenbarung verbürgte, Richtschnur für unser Denken über Gott. Gott ist sich selbst Norm und Regel des Wahrseins, er ist seine eigene Wahrheit oder die Wahrheit schlechthin.

III. Gott ist die absolute objektive Güte.

1. Gott ist das höchste Gut (summum bonum), weil er unendlich vollkommen und dadurch unendlich begehrenswert ist. Er vermag jedes Begehren, auch eine unendliche Liebe, vollkommen zu erfüllen und zu sättigen. Er ist also nicht bloß in einer bestimmten Ordnung oder in einem gewissen Grade, sondern einfachhin das höchste Gut, nach dem vollen Inhalte und Umfange des Begriffes des Guten (tota bonitas) (1 q. 6 a. 2).

2. Gott ist die Güte selbst (ipsa bonitas, ἡ αὐτοαγαθότης). Er ist gut nicht durch Teilnahme an einem anderen Gute, sondern kraft seiner Wesenheit (bonitas essentialis), weil er seinem Wesen nach das Sein selbst ist. Deus caritas est (1 Joh. 4, 8). Auch seine Einfachheit verlangt dies: seine Güte kann nicht als Eigenschaft zu der Wesenheit hinzukommen, sondern Güte und Wesenheit müssen in ihm eins und dasselbe sein (1 q. 6 a. 3). Gregor d. Gr.: Non ex accidenti dono, sed essentialiter bonus est (Hom. in Ev. 14, 1).

3. Gott ist das Urgut (primum bonum), wie sich aus seiner Aseität und seiner höchsten und allumfassenden Ursächlichkeit von selbst ergibt. Zuerst kommt das Gutsein Gott zu, dann erst den Dingen außer ihm. Seine Güte ist wie die Ursache aller anderen Güte, so auch der Maßstab, nach dem jede Güte, insbesondere auch die sittliche, zu bemessen ist (lex aeterna) (1 q. 6 a. 4).

Gott ist vor allem für sich selbst das höchste Gut, Gegenstand seiner ewigen und unwandelbaren Liebe. In sich selbst besitzt und genießt er alles für ihn Liebens- und Besitzenswerte, und in dieser Liebe zu sich selbst ist er unendlich selig (in se et ex se beatissimus, Vatic. S. 3 cp. 1). Aber auch für seine Geschöpfe ist er das summum bonum, das bonum bonorum,

a) weil alles Gute in ihnen auf Gott als die erste Ursache zurückgeht und auf der Teilnahme an seiner wesenhaften Güte beruht. Ihm gebührt daher aller Dank für alles Gute in der Schöpfung;

b) weil er in sich alles im höchsten Maße vereinigt, was für alle Geschöpfe begehrenswert ist. Darum muß er einerseits wegen seines inneren Wertes um seiner selbst willen mit reiner und vollkommener Liebe geliebt werden, andererseits müssen wir ihn, weil er unser Streben nach Vervollkommnung und Glück in der denkbar höchsten Weise befriedigen kann, auch für uns als unser letztes und höchstes Ziel mehr als alles andere erstreben und erhoffen.

Gott ist das Endziel aller Dinge (Röm. 11, 36). Wie es in sich unmöglich ist, daß etwas existiert, ohne „aus ihm und durch ihn“ (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ) das Sein und alles Gute erhalten zu haben, so ist es auch in sich widersprechend, daß irgendein Ding nicht „auf ihn“ (εἰς αὐτόν) als das Endziel hingeordnet sei. Das ist mit dem Begriffe des bonum participatum gegeben; und Gott wäre nicht mehr die höchste Norm alles Wahren und Guten, wenn er ein Geschöpf mit anderem Ziele ins Dasein riefe. Zwar sind die vernunftlosen Wesen nicht imstande, Gott als ihr Ziel mit Bewußtsein und Freiheit zu erstreben; aber Gott ist dennoch für sie das höchste Zielgut, indem alle Dinge von Natur sich am meisten und stärksten zu dem bonum universale hinbewegen; sie verherrlichen Gott durch ihr ganzes Sein und Tun, offenbaren den Vernunftwesen seine Vollkommenheiten und dienen uns in der Erreichung unseres Zieles (1 q. 6 a. 1 ad 2; 1 q. 60 a. 5). Für die vernünftigen Geschöpfe aber ist Gott das höchste Ziel ihres von der Vernunft und dem Glauben oder auch von der Vernunft allein geleiteten Strebens, weil ihnen der Besitz und Genuß Gottes eine Seligkeit gewährt, die ihr Verlangen vollständig erfüllt und sättigt, während in keinem Gute außer Gott wahre Ruhe und Seligkeit zu finden ist (Augustinus Confess. I, 1, 1). Darum verlangt die rechte Ordnung des Strebens, daß alle Güter außer Gott niemals allein um ihrer selbst willen, sondern in irgendeiner Weise zugleich als Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes erstrebt werden.

Franzelin thes. 28 f.; Heinrich III[2] 849 ff.; Scheeben I 575 ff.

§ 19.

Die Schönheit und Würde Gottes.

An die Betrachtung der objektiven Wahrheit und Güte Gottes schließt sich die der Schönheit an, weil diese Vollkommenheit Gegenstand des Erkennens und Wollens zugleich ist und deshalb zu der Wahrheit und Güte in der engsten Beziehung steht. *Schön* ist, dessen *Anschauung geistigen Genuß gewährt* (1 q. 5 a. 4 ad 1: pulchra dicuntur, quae visa placent). Im Anschluß an 1 q. 39 a. 8 lassen sich *drei Erfordernisse* der Schönheit aufstellen: 1. integritas sive perfectio, d. i. die Unversehrtheit des Gegenstandes, 2. debita proportio sive consonantia, d. i. das richtige Verhältnis der Teile, ihre Einheit in der Mannigfaltigkeit oder ihre Ordnung, 3. claritas, d. i. die Klarheit und Helligkeit, die die Vollkommenheit und harmonische Einheit in glanzvoller Weise vor Augen führt. Also der Glanz der Ordnung, nach Augustinus (splendor ordinis), ruft das Ergötzen hervor.

Auch die Würde Gottes hängt mit seiner objektiven Güte aufs engste zusammen. Die *Würde* eines Dinges, die mit der *objektiven Heiligkeit* (Unverletzlichkeit, Unantastbarkeit) begrifflich fast zusammenfällt, beruht darauf, daß es entweder von Natur oder infolge einer besonderen Stellung, die es einnimmt, oder durch eine Weihe, die es erhalten hat, *ein Recht hat, geachtet und geehrt zu werden.* Vernunftwesen haben dieses Recht von Natur; sie sind als *Personen* sui iuris und werden darum im Unterschiede von vernunftlosen Dingen hypostases cum dignitate genannt. Weil aber die Selbständigkeit geschaffener Geister notwendig beschränkt ist, so ist auch die in ihr begründete Ehrwürdigkeit und Unverletzlichkeit bloß endlich.

I. Die unendliche Schönheit Gottes.

1. *Gott ist unendlich schön und die Schönheit selbst* (ipsa pulchritudo). Die Anschauung Gottes ist in der denkbar höchsten Weise geeignet, geistiges Entzücken in dem Beschauer zu erzeugen. Der Grund liegt in seiner unendlichen Vollkommenheit. Was die Dinge zum Gegenstande wonnevoller Anschauung macht, besitzt Gott in der reinsten Vollendung und wesenhaft: nämlich die *reichste Fülle des Seins in absoluter Einheit*, umstrahlt von dem ewigen *Lichtglanze*, der seine Wesenheit selbst ist. Vgl. Ps. 103, 2: Amictus lumine sicut vestimento. Weish. 7, 29 heißt es von der göttlichen Weisheit: Est enim haec speciosior sole et super omnem dispositionem stellarum, luci comparata invenitur purior.

2. Gott ist durch seine Schönheit *für sich selbst* die Quelle unendlicher Wonne und Seligkeit und bereitet durch sie auch *seinen geistigen Geschöpfen* die vollkommenste Erfüllung ihres Sehnens nach Seligkeit, indem er sie aus Gnade zu seiner unmittelbaren Anschauung erhebt.

3. Er hat seine wesenhafte Schönheit *in der Welt* in wunderbarster Mannigfaltigkeit *nachgebildet*. Er ist die *Urschönheit*, das subsistierende Ideal, als dessen Nachahmungen die Dinge ihre mitgeteilte Schönheit besitzen. So ergibt sich für die geistigen Geschöpfe, solange sie die Urschönheit noch nicht von Angesicht zu Angesicht schauen, die Pflicht, in den endlichen Schönheiten das Urbild, den „Urheber der Schönheit" (Weish. 13, 3) zu suchen, alles andere Schöne nach ihm zu beurteilen und es im Vergleich zu ihm für nichts zu erachten.

II. Die unendliche Würde Gottes.

1. *Gott besitzt die denkbar höchste Würde und objektive Heiligkeit*, weil er ganz und gar selbständig und unendlich vollkommen ist. Er ist Gegenstand unbedingter und größter Hochachtung *für sich selbst* und ebenso unbedingter und größter Ehrfurcht *für alle Geschöpfe*. Eine Bezeichnung dieser seiner Würde gehört zu den Eigennamen, die die Hl. Schrift ihm beilegt: er ist „der Heilige", „der Heilige Israels".

2. Weil er in absoluter Hoheit und Majestät (Ps. 28, 3; 1 Tim. 6, 15) über allen Geschöpfen steht und das unbedingte Recht der Herrschaft, ja das vollste Eigentumsrecht über sie alle hat, so gebührt ihm eine unendlich höhere Verehrung als allen Dingen außer ihm, nämlich die *Anbetung*.

3. Den *Dingen außer Gott* kommt objektive Heiligkeit oder Würde nur dann zu, wenn seine Selbständigkeit und Unverletzlichkeit in ihnen in besonderer Weise nachgebildet ist (persönliche Wesen), oder wenn sie wegen einer besonderen Zugehörigkeit zu ihm oder wegen einer Weihung für ihn um seinetwegen geachtet und in Ehren gehalten werden müssen.

Franzelin thes. 30; *Pohle-Gierens* I^8 145 ff.; M. *Dietz*, Von Gottes Schönheit. Paderborn 1935; P. M. *Garénaux*, La beauté de Dieu et son amabilité. Tournai 1910; R. *Garrigou-Lagrange*, De eminentia Deitatis: Acta Pont. Academiae Rom. S. Thomae Aq. Turin 1935; H. *Krug*, De pulchritudine divina. Freiburg 1902; J. *Souben*, Les manifestations du beau dans la nature. Paris 1901.

§ 20.

Die Einzigkeit Gottes.

Es gibt nur einen einzigen Gott. De fide. — **Es kann nur einen einzigen Gott geben.** Conclusio theologica.

Die Gegensätze sind hier der Polytheismus und der Dualismus. Der *Polytheismus* entsteht teils durch die Auflösung der einfachen göttlichen Wesenheit und die Annahme einer Emanation mehrerer Gottheiten

aus dem Urwesen, teils durch die Vergötterung bestimmter Naturdinge. Die Anbetung von Naturdingen und Götzenbildern ist zwar in manchen Fällen nur symbolisch gemeint. Aber selbst in hochstehenden Kulturvölkern fand auch eine Anbetung der Idole selbst statt (Dan. 14, 5 f. 23 f.; Röm. 1, 22 f.). — Der Dualismus ist die Annahme, daß es zwei persönliche unerschaffene Wesen gibt, ein gutes und ein böses, die in stetem Kampfe miteinander liegen. Er hat seinen Entstehungsgrund in der vermeintlichen Unmöglichkeit, das Böse in der Welt anders als durch ein böses Urprinzip zu erklären.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Fast alle Symbola verkünden das Dogma von der Einzigkeit Gottes, wie z. B. das Nicaeno-Constantinopolitanum: Credo in unum Deum. Auch das vierte Laterankonzil lehrt: Gott ist una summa res (Denz. 432), und das Vatikanum: Er ist unus Deus verus et vivus und una singularis substantia (S. 3 cp. 1). — Der manichäische Dualismus wurde durch Papst Eugen IV im Decretum pro Iacobitis ausdrücklich verworfen (Denz. 707).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Der Monotheismus ist ein Grunddogma der alttestamentlichen Religion und wird als solches durch die ganze Geschichte des Alten Bundes bezeugt. Israel hat nur einen Gott, Jahwe allein ist es. Unter den äußerst zahlreichen Beweisstellen ist besonders zu merken Deut. 6, 4: Audi Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est (vgl. Mark. 12, 29), oder etwa Deut. 32, 39: Videte, quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me. — Das Neue Testament schließt sich derselben Lehre und Ausdrucksweise an, z. B. Joh. 17, 3: ut cognoscant te solum Deum verum. 1 Kor. 8, 4: Scimus, quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus nisi unus. Eph. 4, 6: Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes et per omnia et in omnibus nobis.

Diese Nachweise zeigen schon, daß die Hl. Schrift sowohl den Polytheismus als auch den Dualismus unbedingt verwirft. Zwar nennt sie auch die Götzen der Heiden Elohim, Götter, fremde Götter, aber sie spricht gleichfalls unzählige Male aus, daß sie nichts sind als tote Götzen, Lüge, Täuschung, Nichtigkeiten (Elilim). Aus drei Gründen verurteilt die Hl. Schrift den Polytheismus aufs schärfste: weil Geschöpfe, Nichtigkeiten an die Stelle Gottes gesetzt werden (Weish. 13, 1 f. 10; 14, 8; Jer. 16, 19 f.); weil der Götzenkult auf Dämonenkult hinausläuft (1 Kor. 10, 20 f.); weil er aus der Sünde stammt und zu zahllosen Greueln führt (Weish. 13—15). — Dem Dualismus aber entzieht die Hl. Schrift vollständig seine Grundlage, nämlich die angebliche Notwendigkeit, das Übel in der Welt auf

ein böses Urprinzip zurückzuführen. Denn sie lehrt, daß die Naturübel, soweit sie zur Aufrechterhaltung der physischen und sittlichen Ordnung dienen, Gott zum Urheber haben (Deut. 32, 39; Tob. 13, 2; Is. 45, 6 f.). Die sittlichen Übel aber haben ihren Ursprung ausschließlich in dem Mißbrauche der geschöpflichen Freiheit (besonders Röm. 5, 12 ff.).

Da auch heidnische Religionen, wie die babylonische und ägyptische, einen gewissen Monotheismus aufweisen, so nehmen neuere Religionshistoriker wohl an, daß sich der israelitische Glaube an den einen Gott aus jenem Monotheismus entwickelt habe. — Allein der israelitische Monotheismus ist von dem babylonischen und ägyptischen wesentlich verschieden. Man kam in Babylonien und Ägypten zu einer Art Monotheismus dadurch, daß aus politischen Gründen oder infolge der Vorliebe eines Herrschers oder des Zeitgeistes einer aus der Menge der Götter über die anderen erhoben und als der Gott, als alleiniger Herrscher verehrt wurde; oder die vielen Naturgottheiten flossen in der Spekulation zu einer Gottheit zusammen. Das ist aber kein wirklicher Monotheismus. Der Grundsatz der strengen Ausschließlichkeit des einen Gottes, wie er in Israel von Anfang an betont wurde, bestand in den anderen Religionen nicht. Der eine Gott, den diese verehrten, war nur einer aus einer großen Zahl von Göttern oder eine Zusammenfassung vieler zu einer Einheit. Außerdem blieb dieser anscheinende Monotheismus nach wie vor ein Naturkult. Der Gott Israels wurde hingegen von Anbeginn von den Naturdingen unterschieden, über sie erhaben gedacht, er galt als ein unsichtbares, überirdisches Wesen, und eben deshalb konnte er ganz anders, als etwa eine babylonische oder ägyptische Gottheit, als der alleinige Gott, Schöpfer und Herr aller Dinge anerkannt und angebetet werden.

b) Tradition. — Es ist ein Bestandteil der uralten „Glaubensregel", daß es nur einen Gott gibt. Tertullian: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum etc. (De vel. virg. 1). Origenes: Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt: Primo quod unus est Deus (De princ. Praef. 4). Die Väter begründen den Monotheismus teils aus der Idee Gottes als des allerhöchsten Wesens, da das summum magnum seinem Begriffe nach nur ein einziges sein kann (Tertullian Adv. Marc. I, 3 ff.; vgl. Adv. Hermog. 4; Novatian De Trin. 4; Johannes von Damaskus De fide orth. I, 5), teils aus der Einheit der Welt und des Weltgeschehens, die sich nur durch die Tätigkeit eines einzigen höchsten Geistwesens erkläre (Tertullian Adv. Marc. I, 11 ff.; Minucius Felix Octav. 18, 5 ff.; Origenes C. Cels. I, 23).

Dem heidnischen Götterglauben, dessen Torheit und Lasterhaftigkeit sie vor Augen hatten, treten die Väter aufs entschiedenste entgegen. Oft gehen die Apologeten von der Abwehr heidnischer Beschuldigungen zum Angriffe über und decken die innere

Unmöglichkeit des Polytheismus sowie die Widernatürlichkeit der griechisch-römischen Göttermythen schonungslos auf (Tatian Orat. ad Graecos 8; Athenagoras Suppl. 14 ff.; Brief an Diognet 2 usw.; Tertullian Apol. 9 ff. usw.). — Den dualistischen Irrtum hatten die Väter namentlich bei den Gnostikern und Manichäern zu bekämpfen. Sie (Irenäus Adv. haer. II und III, Tertullian Adv. Marc. I und II sowie Adv. Hermogenem, Serapion von Thmuis C. Manichaeos, Titus von Bostra C. Manichaeos, Augustinus in verschiedenen Schriften u. a.) weisen eingehend nach, daß das Übel in der Welt kein böses Urprinzip verlangt und daß zwischen dem Alten und Neuen Testament kein Gegensatz obwaltet, der auf das Dasein zweier Götter schließen läßt. Sie stellen auch durch philosophische Gründe ans Licht, wie widerspruchsvoll die Annahme zweier Urprinzipien ist.

Spekulative Behandlung.

1. Daß es nur einen einzigen Gott geben kann, ergibt sich aus dem Dogma, daß Gott die summa res, das summum bonum ist, und aus der Vernunftwahrheit, daß nur ein einziges Wesen die höchste Realität, das höchste Gut sein kann (1 q. 11 a. 3).

2. Auch das Dogma von der absoluten Einfachheit Gottes führt zu dieser Schlußfolgerung, wenn man mit dem h. Thomas l. c. folgendes erwägt: Die Realität, durch die ein Ding dieses bestimmte Einzelding ist, kann nur in ihm, nicht auch in anderen sein. So kann es zwar (durch Vervielfältigung der menschlichen Natur) viele Menschen geben, aber nur einen Sokrates, weil die Individualität nicht anderen mitgeteilt werden kann. Auch das, wodurch Gott dieser Gott ist, kann nur in ihm, nicht auch in anderen wirklich sein. Während es nun aber bei den endlichen Wesen eine Vervielfachung der Natur gibt, ist diese in Gott ganz unmöglich, weil das, wodurch er Gott ist, und das, wodurch er dieser Gott ist, infolge seiner höchsten Einfachheit ganz und gar dasselbe ist. Ipse Deus est sua natura. Folglich kann es nur einen einzigen Gott geben.

3. Gegen den Dualismus ist außerdem folgendes zu sagen:

a) Das Böse ist Verneinung. Folglich wäre ein absolutes böses Prinzip nichts als Verneinung, es wäre aller Wirklichkeit bar.

b) Zwei einander entgegenstehende Urwesen würden, falls sie gleich mächtig wären, alle ihre Wirkungen gegenseitig vernichten oder von vornherein unmöglich machen. Wäre hingegen eines von ihnen geringer an Macht, so könnte dieses nicht mehr als notwendiges Urwesen gelten. Hätten sich aber die beiden Prinzipien über die Weltbildung verständigt und gemeinsam die Welt mit dem sittlich Bösen in ihr hervorgebracht, so wäre keines von ihnen gut, keines der wahre Gott.

Bartmann I^7 116 ff.; Billot thes. 12; Billuart diss. 3 a. 9; Franzelin thes. 25; Heinrich III^2 269 ff.; Pohle-Gierens I^9 119 ff.; F. X. Kortleitner, De polytheismo universo et quibusdam formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis. Innsbruck 1908; Ders., De Hebraeorum ante exilium Babylonicum monotheismo. Ebd. 1910; Ders., De polytheismi origine quae sit doctrina S. Litterarum Patrumque ecclesiae. Ebd. 1911; Ders., De diis gentilium quid S. Litterae Vet. Test. iudicent. Ebd. 1912; J. Lortz, Tertullian als Apologet. 1. Bd. Münster 1927, 128 ff.; W. X. Spikowski, Die Polemik des h. Irenäus gegen die Gotteslehre der Gnostiker. Lwów 1935; A. Wirtgen, Die Einzigkeit Gottes nach M. Scheler und Thomas von Aquin: Jahrbuch von St. Gabriel 1925, 27 ff.

§ 21.

Die Überweltlichkeit und Persönlichkeit Gottes.

Der Pantheismus und der Monismus überhaupt lehnen gleich uns den Polytheismus und Dualismus ab und nehmen einen einzigen absoluten Weltgrund an. Aber sie weichen darin von uns ab, daß sie die Welt mit dem Weltgrunde, das All mit Gott ganz oder teilweise gleichsetzen und so die Überweltlichkeit und wahre Persönlichkeit Gottes leugnen. Sie halten das Personsein für eine Schranke des Seins und erklären daher einen persönlichen Gott für unmöglich. — Wir können uns zur Widerlegung dieser Irrtümer auf bereits Gesagtes stützen.

I. Gott ist sachlich und wesentlich von der Welt verschieden und über sie erhaben. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Vatic. S. 3 cp. 1: (Deus) praedicandus est re et essentia a mundo distinctus . . . et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. Vgl. can. 3 und 4 de Deo, wo das Konzil verschiedene Formen pantheistischer Denkweise mit dem Anathem belegt. — Auch sonst ist das kirchliche Lehramt mehrfach gegen pantheistische Anschauungen eingeschritten. Das vierte Laterankonzil verdammte die Lehre Amalrichs von Chartres († um 1204), der Gott für die Wesenheit aller Dinge ausgab (Denz. 433). Johannes XXII verurteilte 1329 einige Sätze des Mystikers Eckhart († 1327), die eine gänzliche transformatio et conversio der Menschen in Gott behaupten (Denz. 510 ff., vgl. 1225. 1701).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift lehrt zweifellos die Überweltlichkeit Gottes. Nach ihrer Darstellung ist Gott weder mit den Dingen der Welt eins,

noch wesenhaft mit ihnen verbunden, noch irgendwie von ihnen abhängig, vielmehr ihr unumschränkter Herr (oben S. 148). Auch die Hervorhebung der Unendlichkeit, Allvollkommenheit, Unveränderlichkeit Gottes und die Gegenüberstellung dieser Eigenschaften mit der Hinfälligkeit, Beschränktheit, Vergänglichkeit alles Irdischen zeigt klar die Schriftwidrigkeit des Pantheismus.

b) Die Väterlehre bietet dieselben Gedanken, tritt aber auch ausdrücklich der Vorstellung entgegen, daß die Welt oder etwa der Mensch eines Wesens mit Gott sei. So schreibt Clemens Alex., die Annahme, daß wir ein Teil Gottes und gleichwesentlich mit ihm seien, führe zu der unsinnigen Folgerung, daß Gott in seinen Teilen sündige (Strom. II, 16, 74). Origenes bekämpft den Pantheismus des Celsus (C. Cels. V, 7; vgl. In Ioh. tom. XIII, 25). Ebenso betonen die späteren Väter oft den Wesensunterschied Gottes und der Welt, z. B. Gregor von Nyssa C. Eunom. lib. 1, 374 f. ed. Jaeger (= lib. 1 Migne 45, 368 B): „Die Schöpfung ist durch die substanzielle Verschiedenheit von der Gemeinschaft mit dem Schöpfer ausgeschlossen . . ., die göttliche Natur ist allen Eigentümlichkeiten der Schöpfung fern"; lib. 2, 419 ed. Jaeger (= lib. 12 Migne 45, 1049 D): Gott ist „über unsere Natur unendlich erhaben und für eine Gemeinschaft des Seins unzugänglich".

Spekulative Beweisführung.

1. Der Pantheismus in jeder Gestalt führt zur Aufhebung der Unendlichkeit und Allvollkommenheit Gottes, mag er lehren, daß das Absolute das Endliche aus sich hervorgehen lasse, oder mag er annehmen, daß das Absolute in dem Endlichen zur Erscheinung komme oder ein stets werdendes sei. Auch der Einfachheit des Urwesens, seiner Notwendigkeit, Unermeßlichkeit und anderen Eigenschaften widerspricht die Gleichsetzung der Welt mit ihm.

2. Es ist unmöglich, das Weltall mit allen Gegensätzen, die es in sich schließt, als ein einziges Wesen, eine einzige Substanz zu verstehen. Zwar verlangt die Vernunft gebieterisch eine einheitliche Welterklärung, aber dieser Forderung genügt vollkommen die Annahme einer einzigen höchsten Ursache der Welt. Hingegen ist die Annahme einer einzigen Substanz, die zugleich lebendig und leblos, geistig und stofflich, notwendig und zufällig sein müßte, ganz undurchführbar, so lange das Gesetz des Widerspruchs, dieses Grundgesetz alles Denkens und aller Wahrheit, seine Geltung behalten soll.

3. Auch die innere Erfahrung und das Gewissen erheben Einspruch dagegen, daß alles, was ist und geschieht, die Ausstrahlung oder Dar-

stellung oder Selbstverwirklichung des Absoluten sei. Denn dann geschähe alles mit unausweichlicher Notwendigkeit, und der Unterschied von gut und böse wäre beseitigt.

II. Gott ist ein persönliches Wesen. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Die kirchlichen Bekenntnisse wenden den Begriff Person ausdrücklich auf Gott an (Denz. 39. 428. 432 usw.), und wenn das Vatikanum S. 3 cp. 1 Gott una singularis . . . substantia spiritualis und re et essentia a mundo distinctus nennt, so beschreibt es ihn deutlich als Person.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Altes und Neues Testament lassen keinen Zweifel aufkommen, daß Gott in Wahrheit ein persönliches Wesen ist. Die monistische Vorstellung eines unpersönlichen, unbewußt nach Gesetzen der Notwendigkeit sich entwickelnden Seins findet nirgends eine Stütze. Gott tritt erkennend und wollend, redend und handelnd, geistig schaffend und machtvoll und liebreich herrschend auf, wie eine Person. Den bündigsten Ausdruck, den das persönliche Sein finden kann, die Selbstbezeichnung Ich gibt Gott sich an zahllosen Stellen. Und um anderes zu übergehen, verlangt auch die nachdrucksvolle Benennung Gottes als Vater, Vater aller Menschen, die zum Heile berufen sind, Vater insbesondere derer, die wirklich in das Gottesreich eintreten, Vater vor allem und in einzigartiger Weise seines eingeborenen Sohnes, klar und bestimmt einen persönlichen Gott.

b) Tradition. — Die Väterlehre hat alle in der Hl. Schrift niedergelegten Gedanken über Gottes Persönlichkeit aufgenommen und entwickelt. Die steten Hinweise auf die höchste Macht und Weisheit Gottes, seine absolute Freiheit, Güte, Gerechtigkeit usw. lehren, daß den Vätern die Idee des persönlichen Gottes unbezweifelt feststeht. Nirgends finden wir bei ihnen eine Denkweise, die die Annahme eines unbewußten, unfreien, nach blinden Trieben tätigen Absoluten begünstigte.

Spekulative Behandlung.

Die Vernunft lehrt uns, daß die Vorzüge, deren Verbindung die Persönlichkeit ausmacht, selbständiges Fürsichsein und Geistigkeit, in Gott aufs vollkommenste zusammentreffen (§ 12 II und 13 I). In ihm ist der Persönlichkeitsbegriff in absoluter Reinheit und Vollkommenheit wirklich.

Es ist ein beliebter Einwurf, der unendliche Gott müsse unpersönlich sein, weil das Personsein eine Schranke bedeute; weder das Fürsichsein noch das Selbstbewußtsein, das sich in dem Ichgedanken ausspricht, sei möglich ohne den Gegensatz eines Anderen, das

ebenfalls für sich sei und dem Ich als Nicht-Ich gegenüberstehe. — Diese Behauptung ist haltlos. Das Fürsichsein kommt jeder Substanz zu, die nicht als Teil eines anderen Dinges in diesem existiert, ganz einerlei ob außer ihr noch etwas anderes vorhanden ist oder nicht. Kommt aber schon dem geringsten Geschöpfe, falls es nicht in einem anderen seine Existenz hat, diese Selbständigkeit des Seins zu, so kann man sie unmöglich dem unendlichen Gott, der aus und durch sich allein ist, absprechen; sie ist ihm in höchster Vollendung eigen. — Ebenso ist es eine willkürliche Annahme, daß jedes Selbstbewußtsein notwendig eine Schranke voraussetze. Zwar gelangt der menschliche Geist zu dem Ichgedanken nur dadurch, daß er sich von anderem unterscheidet, er bedarf überhaupt zur Betätigung eines äußeren Anstoßes. Aber wir würden den von den Gegnern erhobenen Vorwurf einer anthropomorphistischen Vorstellung von Gott verdienen, wenn wir ihm diese menschliche Schwäche und Beschränktheit beilegen wollten. In Wirklichkeit ist Gott nach der katholischen Lehre gemäß seiner Allvollkommenheit über diese Mängel absolut erhaben. Er hat das Bewußtsein seiner selbst und die vollendetste Erkenntnis seines unendlichen Seins aus sich und durch sich allein.

Viele Monisten nennen zwar das Absolute geistig, sie sprechen von Gott als dem Allgeiste, aber das bewußte Denken und die freie Selbstbestimmung sprechen sie ihm ab. — Allein wie kann ein Geist und zumal der absolute Geist ohne Selbstbewußtsein und freies Wollen gedacht werden? Der endliche Geist hat Selbstbewußtsein, es ist sein wesentlicher Vorzug vor den übrigen Dingen der Welt, und der unendliche Geist sollte diese Vollkommenheit entbehren? Entweder muß man aufhören, Gott als Geist zu bezeichnen, und sich offen zum Materialismus bekennen, oder man muß mit der Geistigkeit Gottes Ernst machen und ihm Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung zuerkennen. Ein unbewußter absoluter Geist ist ein innerer Widerspruch.

Wie will man ferner an Gott als dem absoluten Weltgrunde festhalten, wenn er ohne bewußtes Denken und Wollen sein soll? Wie soll aus unbewußtem, blindem Wirken Vernunft und Zweck, Gesetzmäßigkeit und Ordnung in der Welt entstehen? Wie will man die Einheit im Weltall erklären, wenn nicht bewußtes Denken und Wollen den Plan entworfen und ausgeführt hat? Wie kann Gott insbesondere das, was die Monisten als das Ziel der Weltbildung hinstellen, die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen, erstreben, wenn er selbst unpersönlich und unbewußt den Wert der Persönlichkeit nicht kennt?

Auch Urquell und Norm der Wahrheit für den endlichen Geist, letzter Grund des sittlich Guten und Urheber des Sittengesetzes mit seiner alle Gewissen verpflichtenden Kraft, Gegenstand der unumschränkten Liebe seitens der geschaffenen Personen, höchstes und letztes Endziel, in dem alle ihre Vollendung und wahre ewige Seligkeit erwarten sollen, — alles dies kann unmöglich ein des Erkennens und Wollens, der Wahrheit und Liebe und geistigen Seligkeit unfähiges Wesen sein. Nur die Persönlichkeit Gottes gibt dafür die ausreichende Erklärung.

F. Blanche, Dieu dans le monde, distinct du monde: Revue de philosophie 1926, 477 ff.; G. Esser, Gott und Welt, in: Esser-Maus-

bach, Religion, Christentum, Kirche. 1. Bd. Kempten 1911, 247 ff.; C. v. Schaezler, Natur und Übernatur. Mainz 1865, 410 ff.; J. Uhlmann, Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner. Freiburg 1906.

Zweites Kapitel.

Die Eigenschaften der göttlichen Tätigkeit.

§ 22.

Das göttliche Leben als Prinzip aller Tätigkeit Gottes.

Unter Leben (vita) versteht der h. Thomas das Sein einer der Selbstbewegung fähigen Natur, und in einem minder eigentlichen Sinne auch die Selbstbewgung selbst (1 q. 18 a. 1 et 2). Dabei ist nicht lediglich an Ortsbewegung zu denken, sondern an jede in der lebendigen Natur wurzelnde Tätigkeit, wie Wachstum, Fortpflanzung, sinnliche Wahrnehmung, Denken, Wollen (vita nutritiva, sensitiva, intellectiva).

Das Leben ist um so vollkommener, je weniger es durch äußere Einflüsse und Bedürfnisse bestimmt wird, je mehr es sich über den Stoff erhebt, je weiter es sich erstreckt, je freier und selbstherrlicher es sich betätigt.

Die Lebenstätigkeit des Geschöpfes bedeutet stets eine Vervollkommnung, sie hat immer in der eigenen Natur eine neue Realität als Wirkung. Auf Gott kann deshalb der aus der endlichen Ordnung geschöpfte Begriff des Lebens nur analogisch angewandt werden, weil die Lebenstätigkeit Gottes keine Vervollkommnung in ihm bewirken kann.

Gott ist ein lebendiger Gott. De fide. — **Sein Leben ist unendlich vollkommen.** Conclusio theologica.

Positiver Nachweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Das Vatikanum nennt Gott ausdrücklich Deus vivus (S. 3 cp. 1). — Da das Konzil außerdem erklärt, Gott sei omni perfectione infinitus (ibid.), das Leben aber eine Vollkommenheit ist, so ergibt sich der Schluß, daß das Leben Gottes unendlich vollkommen ist.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Kaum ein anderes Attribut wird Gott in der Hl. Schrift so häufig beigelegt, wie das Leben. Vivo ego = „so wahr ich lebe“ ist im Munde Gottes die feierlichste Beteuerung der Wahrheit seiner Verheißungen oder Drohungen, und die Israeliten bedienen sich der Schwurformel: „So wahr der Herr lebt“. Der Ausdruck Deus vivus und die Lehre von dem lebendigmachenden Gott kehren im Alten und im Neuen Testament an vielen Stellen wieder. Vgl. auch die Belegstellen für die Geistigkeit Gottes S. 148 f. — Auf die höchste Vollkommenheit des göttlichen Lebens deutet es hin, wenn

Christus sich „das Leben", d. i. das wesenhafte Leben selbst, nennt (Joh. 14, 6: Ego sum via et veritas et vita, ἡ ζωή) und wenn Gott als der Urgrund jeglichen Lebens in der Welt hingestellt wird (Apg. 17, 25. 28: Cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia . . . In ipso enim vivimus et movemur et sumus).

b) Tradition. — Den Vätern ist es eine selbstverständliche Annahme, daß Gott lebendig ist, und sie legen häufig von der einzigartigen Vollkommenheit seines Lebens Zeugnis ab. Den tiefsten Grund dieser höchsten Vollkommenheit erblicken sie darin, daß das Leben Gottes mit seinem Sein identisch ist, wie Augustinus lehrt: (Tibi) esse et vivere non aliud atque aliud est, quia summe esse atque summe vivere idipsum es (Confess. I, 6, 10). Gott besitzt also nicht nur Leben, sondern er ist das Leben selbst (ipsa vita). Gott hat darum sein Leben auch nicht von einem anderen empfangen, sondern er ist aus sich und durch sich lebendig. Er ist ἡ αὐτοζωή (Gregor von Nyssa C. Eunom. lib. 3 tom. 6, 75 ed. Jaeger = lib. 8 Migne 45, 797 A), er ist ζωὴ κατὰ φύσιν (Cyrill von Alex. In Ioh. II, 4), und nur ihm kommt es zu, durch sich lebendig zu sein (Justinus Dial. 6). Gott ist ganz Leben, die Fülle des Lebens und das Leben der Leben (vita vitarum, Augustinus Confess. III, 6, 10), von dem alles Lebendige außer ihm das Leben erhalten hat und fortwährend erhält. Vgl. Augustinus De Trin. I, 12, 26; In Ioh. tract. 21, 9; 70, 1 usw.; Ps.-Dionysius De div. nom. 6.

Spekulative Begründung.

1. Die Vernunft muß Gott das Leben zuschreiben,

a) weil er ein Geist ist, dem Geiste aber geistiges Leben in Erkennen und Wollen zukommt;

b) weil er das primum agens ist, das erste tätige Sein aber aus sich tätig ist;

c) weil es eine Vollkommenheit ist zu leben, Gott aber jegliche Vollkommenheit besitzen muß (C. gent. I, 97; 1 q. 18 a. 3).

2. Das Leben Gottes ist unendlich vollkommen,

a) weil Gott alle Vollkommenheiten ohne jede Schranke eigen sind. Gott ist deshalb maxime vivens; obtinet summum gradum vitae. Sein Leben ist das innerlichste, reinste, freieste und reichste;

b) weil infolge der höchsten Einfachheit Gottes sein Leben mit seiner Wesenheit sachlich eins und dasselbe ist. Da nun Gottes Wesenheit unendlich vollkommen ist, so muß auch sein Leben unendlich vollkommen sein.

Gott ist, wie der h. Thomas so oft betont, immobilis, primum movens non motum. Aber die dem Leben wesentliche Selbstbewegung ist dadurch nicht verneint. Man muß mit Thomas zweierlei Bewegung unterscheiden. Bewegung im eigentlichen (engeren) Sinne ist der actus imperfecti oder actus mobilis, d. h. die Wirklichkeit dessen, was noch nicht ganz in den Zustand der Wirklichkeit übergegangen ist und sich insofern noch in der Potenz befindet. Solche Bewegung ist in Gott unmöglich. Bewegung im uneigentlichen (weiteren) Sinne ist der actus perfecti oder actus operantis, d. h. die Wirklichkeit dessen, was im Zustande der Wirklichkeit ist. Von solcher Art sind die Tätigkeiten des Erkennens und Wollens. Nennt man also das Erkennen und Wollen und das geistige Leben eine Selbstbewegung, so ist eine Bewegung im uneigentlichen Sinne gemeint, und diese kann auch von Gott ausgesagt werden, wofern jede eigentliche Bewegung ausgeschlossen wird.

* * *

Weil nun das geistige Leben im Erkennen und Wollen besteht, so muß das Leben Gottes eine unendlich reine und klare Erkenntnis alles Seins und seines wahren Wertes und ein von dieser Erkenntnis getragenes unendlich reines, freies und selbstmächtiges Wollen alles Guten sein. Darum ist im folgenden mit dem h. Thomas zunächst vom göttlichen Erkennen zu handeln, sodann vom göttlichen Wollen, drittens von der göttlichen Vorsehung und Vorausbestimmung, in denen sich das Erkennen und das Wollen zugleich betätigen, und endlich von der Macht Gottes als dem Prinzip der Ausführung dessen, was im Lichte der Erkenntnis der göttliche Wille beschließt.

Hugon I[5] 234 ff.; Janssens II 212 ff.; Scheeben I 616 ff.; M. d'Herbigny, L'étude théologique de la vie divine: Recherches de science religieuse 1920, 137 ff.; P. Kreling, De vita Dei in doctrina S. Thomae: Angelicum 1928, 368 ff.

Erster Artikel.

Das göttliche Erkennen.

§ 23.

Die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Erkennens.

Gottes Erkennen ist unendlich. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Vatic. S. 3 cp. 1: (Deus est) intellectu infinitus.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift bezeugt die höchste Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis nicht nur indirekt, indem sie die wundervoll weise Einrichtung und Leitung der ganzen Welt als sein Werk hinstellt und unsere erhabensten Erkenntnisse auf seine Offenbarung zurückführt,

sondern auch in zahlreichen ausdrücklichen Aussprüchen, wie Ps. 138, 6 Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero ad eam. Ps. 146, 5: Sapientiae eius non est numerus. 1 Kön. 2, 3: Deus scientiarum Dominus. Röm. 11, 33: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei. Der Nachweis wird im folgenden noch vervollständigt werden. — Auch die Identität von Gottes Erkennen und Wesen, in der die *Unendlichkeit* seines Erkennens ihren Grund hat, tritt in der Hl. Schrift hervor, indem sie ihn die Weisheit und Wahrheit, d. h. die wesenhafte Weisheit und Wahrheit nennt und ihn als die persönliche Weisheit schildert. Prov. 8, 12: Ego sapientia. Joh. 14, 6: Ego sum via et veritas et vita. Weish. 7, 21: Omnium enim artifex docuit me sapientia etc.

b) Die *Väter* heben, wie sich weiter unten zeigen wird, die einzelnen Vollkommenheiten des göttlichen Erkennens hervor, seine Wesenhaftigkeit, Unabhängigkeit, Unveränderlichkeit und Wirksamkeit und die Allwissenheit. Sie nennen es oft *unendlich*, *unbegrenzt* und finden den Grund dafür in der höchsten Einfachheit Gottes, in der Wesen und Erkennen sachlich in eins zusammenfallen. So ist Gott nach *Irenäus* wegen seiner Einfachheit totus spiritus et totus sensuabilitas (νόησις) et totus ennoea et totus ratio (Adv. haer. II, 13, 3). Auch *Augustinus* führt die Einheit von Wesen und Erkennen in Gott auf seine wunderbare Einfachheit zurück: Quae autem scientia Dei est, ipsa est sapientia, et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia, quia in illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere, aliud esse, sed quod est sapere, hoc est et esse (De Trin. XV, 13, 22). *Gregor von Nyssa*: Gott ist es, „der die Erkenntnis aller Dinge in sich schließt, dessen Weisheit ohne Grenze oder vielmehr dessen Sein Weisheit und Wahrheit ist" (In Cant. hom. 1, Migne 44, 765 D).

Spekulative Behandlung.

1. Der h. *Thomas* folgert die höchste *Vollkommenheit* des göttlichen Erkennens aus der höchsten *Immaterialität* Gottes: Cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis (1 q. 14 a. 1; C. gent. I, 44). — Die *Unendlichkeit* dieser Erkenntnis folgert er aus ihrer *sachlichen Identität mit dem göttlichen Wesen*: Eodem modo quo essentia divina est infinita, et vis cognoscitiva ipsius est infinita (De verit. q. 2 a. 2 ad 5; vgl. 1 q. 14 a. 4; C. gent. I, 45).

2. Die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Erkennens umfaßt im einzelnen noch folgende Vorzüge:

a) Die *Unabhängigkeit von allem Außergöttlichen.* Scientia Dei nullo modo a re causata est (In 1 Sent. d. 36 q. 1 a. 2 ad 2; cf. De verit. q. 2 a. 14). Gottes Erkennen wird weder durch äußere Gegenstände angeregt und bestimmt, noch bedarf es eingeprägter Erkenntnisbilder (species impressae) als Mittel des Erkennens. Gott sieht *ohne jedes außergöttliche Erkenntnismittel* von Ewigkeit alles *in seinem eigenen Wesen* als der causa exemplaris und efficiens. Die Dinge sind weder in ihrer Möglichkeit noch in ihrer Wirklichkeit eine Ursache der göttlichen Erkenntnis, sie bestimmen nicht den Akt, sondern sind nur dessen Zielpunkt (obiectum terminativum, nicht determinativum). Diese unbedingte Beherrschung des Weltalls durch das Erkennen Gottes deutet die *Hl. Schrift* an. Sir. 23, 29: Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita; sic et post perfectum respicit omnia. Jer. 10, 12: Praeparat orbem in sapientia sua et prudentia sua extendit coelos. So ist *Gottes Erkennen die Ursache der Dinge*, nicht umgekehrt. Universas creaturas suas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt, quia novit: non enim nescivit, quae fuerat creaturus (Augustinus De Trin. XV, 13, 22). Jedoch *verursacht* das göttliche Erkennen, wie der h. *Thomas* aufs Stärkste betont, die Dinge nur, wenn der Wille Gottes mit ihm verbunden ist. Scientia (divina) est causa rerum, secundum quod *habet voluntatem coniunctam* (1 q. 14 a. 8). Scientiae non competit ratio causalitatis nisi *adiuncta voluntate* (ib. ad 1). Die göttliche Idee vom Außergöttlichen ist nicht aus sich die Ursache seines Wirklichwerdens, sie erhält vielmehr die Bestimmung dazu durch den Willen Gottes (ad ea, quae sunt vel erunt vel fuerunt, producenda idea divina *determinatur ex proposito divinae voluntatis*) (De verit. q. 3 a. 6).

b) Das Erkennen Gottes ist *unveränderlich und ewig.* Dies ergibt sich daraus, daß sein Erkennen mit seinem unveränderlichen und ewigen Wesen sachlich eins und dasselbe ist. Es gibt in ihm kein fortschreitendes, Schlüsse ziehendes Denken, kein Lernen und Vergessen, keine Erinnerung und Vorahnung, keine Potenz und keinen Habitus. Gott weiß alles auf einmal *in einem ewigen, unteilbaren Akte* (1 q. 14 a. 7 et 15; C. gent. I, 55—57). Sehr schön stellt der h. *Augustinus* dies dar: „Wenn ich von der menschlichen Erkenntnis die Veränderlichkeit wegnehme und auch gewisse Übergänge von einem Gedanken zum anderen . . ., wenn ich dies alles wegnehme und die reine Lebendigkeit der sicheren und zweifellosen Wahrheit übrig-

lasse, die in einem einzigen und ewigen Schauen alles betrachtet; oder vielmehr nicht, wenn ich dies übriglasse (denn die menschliche Erkenntnis besitzt dies überhaupt nicht), sondern wenn ich es mir nach Kräften denke, so drängt sich mir die göttliche Erkenntnis auf" (Ad Simpl. II q. 2, 3). — Das beste Analogon dieser Erkenntnis Gottes ist die unmittelbare geistige Intuition, mit der wir die ersten Grundsätze des Denkens erfassen. Deshalb heißt das göttliche Erkennen auch in bildlicher Ausdrucksweise ein Sehen oder Anschauen, wie Gen. 1, 31; Sir. 23, 29; Matth. 6, 4; Hebr. 4, 13.

c) Das göttliche Erkennen ist komprehensiv, d. h. ein völlig erschöpfendes Erfassen der Erkenntnisgegenstände. Es ist ein unendlich klares, lichtvolles Erkennen, das jeden Irrtum, jede Unsicherheit und Unklarheit ausschließt und es jedem Geschöpfe ganz unmöglich macht, Gott zu täuschen (1 Joh. 1, 5: Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae); es erschöpft die ganze Erkennbarkeit der Dinge, sowohl wie sie als Wirkungen in ihren Ursachen enthalten als auch wie sie in sich sind.

d) Dem Umfange nach ist Gottes Erkennen Allwissenheit im vollsten Sinne des Wortes. Die Hl. Schrift hebt dies sehr oft hervor, z. B. Ps. 138, 5: Ecce, Domine, tu cognovisti omnia. Esth. 14, 14: Domine, qui habes omnium scientiam. 1 Kor. 2, 10: Spiritus enim (Dei) omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Näheres s. § 24—27.

Bartmann I[7] 133 ff.; Billot thes. 20; Billuart diss. 5 a. 1; Franzelin thes. 36; Gonet I 319 ff.; Gloßner I 2, 87 ff.; Heinrich III[2] 512 ff.; Pesch II[4] 103 ff.; Scheeben I 625 ff.; C. M. Schneider, Das Wissen Gottes nach der Lehre des h. Thomas von Aquin. 1. Bd. Regensburg 1884, 29 ff. 344 ff.

§ 24.

Einteilung des göttlichen Erkennens oder Wissens.

Obwohl es in dem Erkennen Gottes keine wirkliche Vielheit von Tätigkeiten geben kann, so lassen sich doch in dem einen einfachen Erkenntnisakte virtuelle Unterschiede aufstellen. Sie gründen sich auf die verschiedenen Beziehungen der Erkenntnisgegenstände zu dem Wissen Gottes. Wir unterscheiden:

1. Die scientia speculativa und practica. Die erstere betrachtet bloß die innere Möglichkeit der Dinge, die letztere ihre Ausführbarkeit (operabilitas). Gott selbst ist nicht operabilis, also nur Gegenstand seiner scientia speculativa. Alles andere ist Gegenstand beider Erkenntnisweisen Gottes, weil allem die innere Möglichkeit

und die Ausführbarkeit zukommt. — Gibt man aber der scientia practica ihren Namen mit Rücksicht darauf, daß die Erkenntnis mit der Absicht der Verwirklichung verbunden ist, so hat Gott keine praktische Kenntnis von dem, was er nie verwirklicht (1 q. 14 a. 8 et 16; De verit. q. 3 a. 3).

2. Die scientia approbationis und improbationis (reprobationis). Der Einteilungsgrund ist die Güte oder die Schlechtigkeit der Dinge, die Gott notwendig gefallen oder mißfallen. An sich selbst hat Gott notwendig Wohlgefallen, er will und liebt sich als das höchste Gut. Aber auch alles außergöttliche Gute ist Gegenstand seines Wohlgefallens; vgl. Gen. 1, 31: Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Ps. 1, 6: Novit Dominus viam iustorum. Diese scientia approbationis ist die Ursache jeder geschaffenen Realität, wie der h. Thomas sagt: Sua scientia est causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis (1 q. 14 a. 8; vgl. De verit. q. 2 a. 14). An allem sittlich Bösen hat er notwendig Mißfallen, er mißbilligt es, oder wie die Hl. Schrift sich auch ausdrückt, er kennt die Bösen nicht. Matth. 7, 23: Quia nunquam novi vos; 25, 12: Amen dico vobis, nescio vos. Dazu bemerkt Augustinus Sermo 93, 10, 16: Non illas novit, qui omnia novit? Quid ergo est: non novi vos? Improbo vos, reprobo vos; in arte mea non vos agnosco, ars mea nescit vitia.

3. Die scientia visionis und simplicis intelligentiae. Wie wir Menschen nur Wirkliches sehen, hingegen das Nichtwirkliche bloß denken, so nennt man auch in Gott scientia visionis die Erkenntnis des Wirklichen, nämlich Gottes und der geschaffenen Dinge, hingegen scientia simplicis intelligentiae die Erkenntnis dessen, was niemals wirklich wird, sondern bloß möglich ist (vgl. 1 q. 14 a. 9; C. gent. I, 69; De verit. q. 2 a. 9 ad 2). Auch das, was für uns noch in der Zukunft liegt, ist Gegenstand der göttlichen scientia visionis. Denn das Wissen Gottes ist ebenso wie sein Wesen ewig und muß daher den modus aeternitatis haben, qui est esse totum simul sine successione. Unde . . . et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi (In Sent. 1 d. 38 a. 5).

4. Die scientia necessaria und libera. Der Grund für diese Einteilung liegt in dem verschiedenen Verhältnis der Erkenntnisgegenstände zum freien Willen Gottes. Teils haben sie ein

notwendiges, von dem freien Willen Gottes unabhängiges Sein (Gott selbst und die Ideen der Dinge in Gott), teils sind sie von seinem freien Willen abhängig (das Wirkliche außer Gott). Das göttliche Wissen jener notwendigen Objekte nennen wir scientia necessaria vel naturalis, weil wir es für sich allein ohne Verbindung mit einem freien Willensakte Gottes denken. Das Wissen der übrigen Objekte nennen wir scientia libera, weil wir es mit dem freien Wollen Gottes verbunden denken. Vgl. 1 q. 14 a. 8 et 9.

Ludwig Molina S. J. († 1600) nahm zwischen der scientia necessaria (oder naturalis) und der scientia libera eine mittlere Art des göttlichen Wissens an, die er scientia media nannte. Kraft dieser Erkenntnis wisse Gott das Bedingtzukünftige (condicionate futura vel futuribilia), d. h. das, was niemals eintreten wird, aber infolge freier geschöpflicher Entschließung eintreten würde, wenn gewisse Voraussetzungen erfüllt würden. Man müsse sie als eine „mittlere" Erkenntnis betrachten, da sie weder notwendig noch frei sei. Sie sei nicht notwendig, weil es ja nicht in der Natur Gottes begründet sein könne, notwendig etwas Bestimmtes als bedingtzukünftig und dessen Gegenteil als nicht bedingtzukünftig wissen zu müssen; und ebensowenig sei sie frei, weil sie jedem freien Willensakte Gottes vorhergehe (Molina Concordia q. 14 a. 13 disp. 52). — Die Thomisten lehnen diese molinistische scientia media entschieden ab. Gott habe zwar von allem Bedingtzukünftigen ein unfehlbares Wissen, aber dieses Wissen gehe keineswegs jedem freien göttlichen Willensakte vorher. Eine besondere Erkenntnisart in Gott, die zwischen der scientia necessaria und libera in der Mitte stehe, sei unmöglich.

Sehr oft wird Molinas Lehre so dargestellt, als ob er die scientia media als etwas Mittleres zwischen der scientia visionis und der scientia simplicis intelligentiae bezeichnet hätte und als ob sie in diesem Sinne von den Thomisten zurückgewiesen würde. Das ist ungenau. Das Bedingtzukünftige kann allenfalls als ein zwischen dem bloß Möglichen und dem Wirklichen in der Mitte Stehendes bezeichnet werden, und demgemäß ist auch eine Dreiteilung des göttlichen Wissens als Wissen des Wirklichen, des Bedingtzukünftigen und des bloß Möglichen zulässig. Nur ist dieses Wissen des Bedingtzukünftigen nicht mit der scientia media Molinas zu verwechseln. Für Molina handelt es sich darum, ob Gott das Bedingtzukünftige vor jedem freien Willensdekrete weiß und ob dieses Wissen somit eine besondere Erkenntnisart in Gott verlangt, die eine mittlere ist zwischen der scientia necessaria und libera. Dies behauptete Molina und dies leugnen die Thomisten.

Franzelin thes. 40 f.; Hugon I[5] 182 ff.; Pesch II[4] 170 ff.; N. Del Prado, De gratia et libero arbitrio. 3. Bd. Freiburg (Schweiz) 1907, 117 ff.; G. v. Holtum, De scientia speculativa et practica: Jahrb. für Phil. u. spek. Theol. 1900/1, 13 ff.; H. Middendorf, Gott sieht. Breslau 1935; M. de La Taille, Sur diverses classifications de la science divine: Recherches de science religieuse 1923, 7 ff. 528 ff.

§ 25.

Die göttliche Selbsterkenntnis.

Gott hat sich nicht, wie der Pantheismus will, aus dem Zustande des Unbewußten durch die Hervorbringung der Welt zum Selbstbewußtsein herausgearbeitet. Er verdankt auch nicht, wie die Güntherianer lehrten, erst der Einsicht in das Wesen und Wirken der Geschöpfe seine volle Selbsterkenntnis. Er besitzt vielmehr von Ewigkeit her allein aus sich ein unendlich vollkommenes Selbstbewußtsein und eine unendlich vollkommene Selbsterkenntnis. Doch sind Bewußtsein und Erkenntnis seiner selbst in Gott der Sache nach eins und dasselbe.

I. Gott erkennt sich selbst in unendlich vollkommener Weise. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — In der Lehre des Vatikanums, daß Gott intellectu infinitus sei (S. 3 cp. 1), ist auch dieser Lehrsatz enthalten.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Betreffs des göttlichen Selbstbewußtseins genügt es, auf den Ichgedanken Gottes zu verweisen (S. 175). Von seiner höchsten Selbstkenntnis legt Gott durch die Offenbarungen über sein Sein und Wesen Zeugnis ab. Er kennt sich so vollkommen, wie kein Geschöpf ihn kennen kann. Matth. 11, 27: Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare. 1 Kor. 2, 11: Quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei. Und daß dies ein erschöpfendes Begreifen der Gottheit ist, lehrt 1 Kor. 2, 10: Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

b) Tradition. — Die Väter erklären oft, daß Gott und nur Gott seine eigene Größe ganz erkennt. So Minucius Felix: (Deus) soli sibi tantus quantus est notus (Octav. 18). Tertullian: Quod immensum est solum sibi notum est (Apol. 17). Aus der unendlichen Selbsterkenntnis des Vaters geht von Ewigkeit der Sohn als das Gleichbild seines Wesens hervor. Der Sohn ist dadurch das vom Vater gesprochene, ihm gleichwesentliche Wort. So namentlich Augustinus De Trin. XV, 14, 23 u. ö.

Spekulative Begründung.

a) Es ist eine wesentliche Vollkommenheit des Geistes, sich selbst zu erkennen. Sie muß daher Gott, dem höchsten Geiste, dem jede

Vollkommenheit im eminenten Sinne zukommt, in höchster Vollendung eigen sein.

b) Unendliche Erkenntniskraft und unendliche Erkennbarkeit treffen in ihm zusammen. Darum ist die Selbsterkenntnis Gottes ein eigentliches Begreifen seiner selbst, d. i. ein vollkommen adäquates Erkennen seiner ganzen Unendlichkeit (1 q. 14 a. 2 et 3; C. gent. I, 47).

II. Gott selbst ist das primäre und formale Objekt seines Erkennens. Sententia communis.

1. Gott ist der erste Gegenstand seines Erkennens sowohl der Würde nach, da er alles Außergöttliche unendlich überragt, als auch der Ordnung nach, da er der Grund des Seins und der Erkennbarkeit aller Dinge ist. Die endlichen Dinge sind das sekundäre Objekt, ohne daß jedoch der Zeit nach ein primäres und ein sekundäres Objekt des göttlichen Erkennens zu unterscheiden wäre.

2. Gott ist der formale Gegenstand seines Erkennens, d. h. er ist der Gegenstand, dessen Erkenntnis dem gesamten Erkennen Gottes seine wesentliche Vollkommenheit gibt (C. gent. I, 48). Gottes Erkennen wird durch das erschöpfende Erfassen des eigenen Seins als ein unendlich vollkommenes, also göttliches Erkennen innerlich konstituiert. Durch die Erkenntnis endlicher Dinge kann es unmöglich seine unendliche Würde und Vollendung haben. Darum sind die Geschöpfe nicht obiectum formale, sondern nur obiectum materiale des göttlichen Erkennens.

III. Gott erkennt sich unmittelbar in sich selbst, d. h. ohne jedes medium in quo. Sententia communis.

Medium des Erkennens ist alles, was außer der Erkenntniskraft und dem Gegenstande zu der Erkenntnis beiträgt. Der h. Thomas (Quodlib. 7 a. 1) unterscheidet drei Erkenntnismittel: das medium sub quo, das es der Erkenntniskraft ermöglicht, mit dem Gegenstande in Verbindung zu treten (wie das Licht des intellectus agens das sinnliche Wahrnehmungsbild beleuchtet); das medium quo, d. i. die species intelligibilis, die den Verstand mit einer bestimmten Erkenntnis erfüllt; und das medium in quo, d. i. etwas, durch dessen Erkenntnis man zu der Erkenntnis eines anderen weitergeführt wird (wie die Wirkung die Ursache zeigt).

In bezug auf Gott darf man von einem Medium des Erkennens nur sprechen, soweit es geschehen kann, ohne seine Erkenntnis zu beschränken und sie von etwas Außergöttlichem abhängig zu machen. Es kann kein Erkenntnismittel für Gott geben, das von ihm real verschieden ist (oben S. 181). Die einzige Gottes würdige Erkenntnisweise ist die, daß er alle Erkenntnisgegenstände in seiner eigenen Wesenheit erkennt. Erkennt er nun sich selbst in sich selbst, so ist es eine unmittelbare Erkenntnis;

erkennt er in sich selbst etwas Außergöttliches, so ist diese Erkenntnis eine mittelbare; seine eigene Wesenheit ist dann das medium in quo für die Erkenntnis des Außergöttlichen.

Von der göttlichen Selbsterkenntnis ist also jedes medium in quo fernzuhalten; denn sonst würde Gott in seiner Selbsterkenntnis von etwas Anderem abhängen. Hingegen das medium sub quo und das medium quo bestehen in der Wesenheit Gottes selbst und heben daher die Unmittelbarkeit seiner Selbsterkenntnis nicht auf. Gottes Wesenheit oder der mit ihr sachlich identische göttliche Intellekt ist einerseits das medium sub quo als das unendliche Licht, wodurch er für sich selbst unendlich erkennbar ist. Sie ist andererseits auch das medium quo, d. i. die species intelligibilis im Akte des göttlichen Selbsterkennens, wie der h. Thomas mit Berufung auf die lautere Wirklichkeit Gottes lehrt: Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, . . . ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic seipsum per seipsum intelligit (1 q. 14 a. 2; vgl. 1 q. 12 a. 5 ad 2; In Sent. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 15).

Daraus ergibt sich auch die Verwerflichkeit der oben bezeichneten Behauptungen der Pantheisten und Güntherianer. Sie machen die Entstehung des göttlichen Selbstbewußtseins und der vollen Selbsterkenntnis Gottes von dem Außergöttlichen abhängig und heben die Unveränderlichkeit und lautere Wirklichkeit seines Erkennens und Seins auf.

Billot thes. 21; Billuart diss. 5 a. 2; Franzelin thes. 38; Heinrich III^2 553 ff.; Hugon I^5 173 ff.; Janssens II 7 ff.; Scheeben I 635 f.; Collegii Salmanticensis Cursus theologicus. 1. Bd. Paris 1870, 387 ff.; Schneider (oben § 24) I 107 ff.

§ 26.

Die göttliche Erkenntnis des Möglichen und Wirklichen.

I. Gott erkennt alles Mögliche, d. h. den unendlichen Bereich des substanziellen und akzidentellen Seins, das nie wirklich wird, aber durch göttliche oder geschöpfliche Macht verwirklicht werden kann. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Dieser Satz ist in dem vatikanischen Dogma, daß Gott intellectu infinitus sei, mit enthalten (S. 3 cp. 1).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift bestätigt die Ausdehnung des göttlichen Wissens auf alles Mögliche, indem sie die Unendlichkeit der Weisheit und der Macht Gottes hervorhebt. Ps. 146, 5: Sapientiae eius non

est numerus. Matth. 19, 26: Apud Deum autem omnia possibilia sunt.

b) Die Väter entwickeln im Anschluß an die platonische Philosophie die Lehre, daß Gott alle Dinge nach ewigen Ideen gestaltet. Aber während Plato diese Ideen als eine neben Gott stehende ewige Ideenwelt betrachtet, sind nach den Vätern die Ideen in Gott, und zwar als die Musterbilder nicht nur alles wirklichen, sondern auch alles dessen, was möglich ist, ohne je wirklich zu werden. Augustinus: „In Gottes Weisheit sind unermeßliche und unendliche Schätze denkbarer Dinge, und in diesen Schätzen sind alle unsichtbaren und unveränderlichen Ideen der Dinge, auch der sichtbaren und veränderlichen, die durch sie gemacht sind" (De civ. Dei XI, 10, 3).

Spekulative Behandlung.

Die Vernunft erkennt, daß die Möglichkeit der Dinge ganz und gar in Gott beruht. Ihre innere Möglichkeit besteht darin, daß das göttliche Sein in endlichen Dingen nachahmbar ist, die äußere Möglichkeit darin, daß Gott die unbeschränkte Macht hat, unmittelbar oder durch geschaffene Mittelursachen das innerlich Mögliche zu verwirklichen. Weil Gott also sich selbst vollständig begreift, so erkennt er in seiner Wesenheit die Exemplarursache unendlich vieler Dinge und in seiner Macht die Wirkursache, die alles, was er will, verwirklichen kann. So erkennt er in sich selbst alles mögliche Sein nach seiner inneren und äußeren Möglichkeit.

II. Gott weiß alles, was in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wirklich ist. Auch alles physische und moralische Übel in der Welt ist Gegenstand seines Wissens. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Das Vatikanum stellt fest: Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt (S. 3 cp. 1).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Gott kennt Himmel und Erde und alles einzelne, was in ihnen ist. Arenam maris et pluviae guttas et dies saeculi quis dinumeravit? Altitudinem coeli et latitudinem terrae et profundum abyssi quis dimensus est? . . . Unus est altissimus creator omnipotens . . ., ipse creavit . . . et vidit et dinumeravit et mensus est (Sir. 1, 2 ff.; vgl. Ps. 49, 10 f.; 146, 4; Job 28, 24 ff.). Gottes Wissen erstreckt sich auf die geringfügigsten Dinge. Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt (Matth. 10, 30; vgl. 6, 26 ff.). Auch die geheimsten Gedanken und Regungen des Menschenherzens liegen aufgedeckt vor seinem Auge; er ist der Gott, der „im Verborgenen sieht" (Matth. 6, 4), der „Herzen und Nieren erforscht" (Ps. 7, 10; Jer. 11, 20; 1 Par. 28, 9), der „allein das Herz aller Menschenkinder kennt" (3 Kön. 8, 39). „Meine Sünden sind nicht vor dir verborgen" (Ps. 68, 6). Er kennt die Eitelkeit der Menschen und sieht die Ungerechtigkeit" (Job 11, 11). Er sieht alles, bevor es geschieht und nachdem es vergangen ist. Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita; sic et post perfectum respicit omnia (Sir. 23, 29; vgl. 42, 19; Is. 46, 10; Dan. 13, 42). Kurz, nichts entgeht seinen Blicken. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius; omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius (Hebr. 4, 13).

b) Die Väterlehre ist in diesem Punkte völlig einmütig.

Hieronymus erklärt es zwar für eine Herabwürdigung Gottes, anzunehmen, er wisse für jeden Augenblick, wie viele Mücken entstehen, wie viele untergehen u. dgl. (In Habacuc 1, 14). Aber er will nach dem Zusammenhange nicht das Wissen Gottes einschränken, sondern nur dies eine bestreiten: eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse. Vgl. 1 Kor. 9, 9.

Spekulative Behandlung.

1. Die Vernunft erschließt unseren Lehrsatz aus der unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis und aus der ersten und höchsten Ursächlichkeit Gottes, die durch ihre machtvollen Beschlüsse alles, was Gott will, ins Dasein ruft und allem, was ist und geschieht, innerlichst gegenwärtig ist.

2. Daß Gott auch die Sünde erkennt, ist durch die unfehlbare Sicherheit der Vorsehung und Weltregierung Gottes gefordert, die alles, auch das Widergöttliche, in den Weltplan einordnet und ihren ewigen Zielen dienstbar macht. Mala . . . sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit vel impedit vel ordinat ea (1 q. 14 a. 16).

An der Sünde erkennt Gott nicht nur den physischen Akt, sondern auch das Formale, nämlich die malitia actus, d. i. den Mangel der pflichtmäßigen Güte, und zwar erkennt er diesen Mangel wie überhaupt jede Privation dadurch, daß er die Vollkommenheit erkennt, die seinem Willen gemäß vorhanden sein sollte. 1 q. 14 a. 10: Quicunque perfecte cognoscit aliquid, oportet, quod cognoscat omnia, quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona, quibus accidere potest, ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde cum sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum, quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per

lucem cognoscuntur tenebrae (1 q. 14 a. 10; vgl. 1 q. 15 a. 3 ad 1; C. gent. I, 71; De verit. q. 2 a. 15; q. 3 a. 4; Quodlib. 11 a. 2).

III. Die Menge dessen, was Gott erkennt, ist unendlich. Sententia communis.

Augustinus lehrt, daß das Gebiet des Möglichen unendlich sei (De civ. Dei XI, 10) und daß es unendliche Zahlen gebe (ib. XII, 18), und Gottes Erkenntnis umschließe alles dieses. Thomas versichert gleichfalls, daß Gott unendlich vieles Mögliche erkenne, und daß sein Wissen des Wirklichen zwar nicht unendlich viele Substanzen, wohl aber unendlich viele wirkliche Tätigkeiten und Zustände der in alle Ewigkeit fortdauernden Geister umfasse (1 q. 14 a. 12).

„Gott schaut in sich selbst zugleich unendlich viele Welten, die der unsrigen ähnlich sind, und unendlich viele, die ihr unähnlich sind; unendlich viele Arten von Dingen in den einzelnen Gattungen und unendlich viele Individuen in den einzelnen Arten, oder vielmehr von den unendlich vielen Individuen unendlich viele Vervielfältigungen . . . Wer sollte, wenn er dies im Geiste erfaßt, nicht staunen und sich mit der größten Ehrfurcht der göttlichen Weisheit in allem unterwerfen? Aber noch weiter dringt Gott ein zu allen Werken der einzelnen (möglichen Individuen), indem er erkennt, was die einzelnen tun, was sie leiden können; und auch das ist unendlich, bei der Verschiedenheit der Gegenstände, der Handelnden, der Leidenden, der Anwendungen, Beihilfen, Anlagen. Aber auch dabei bleibt er nicht stehen, sondern dringt auf unbegreifliche Weise weiter ein, indem er nicht nur erkennt, was von den einzelnen geschehen kann, sondern auch was von den einzelnen wirklich geschehen würde unter allen beliebigen Voraussetzungen, bei allen beliebigen Anlässen, wie sie sich in unendlicher Zahl, ja unendlich mal unendlich darbieten . . . Nichts ist staunenswerter, nichts kann mehr die unermeßliche Fülle, Weite und Tiefe und die unendliche Wirkungskraft der göttlichen Erkenntnis und Weisheit erklären" (Lessius, De perfectionibus divinis VI, 2, 17 f.).

IV. Das Medium, in dem Gott alle möglichen Dinge und alles Wirkliche in der Welt erkennt, ist seine eigene Wesenheit. Diese seine Erkenntnis ist also eine mittelbare. Sententia communis.

Zum Begriff des Erkenntnismediums vgl. S. 186.

1. Betreffs des Möglichen wurde bereits festgestellt, daß die Wesenheit Gottes die causa exemplaris für unendlich viele Dinge mit allen ihren denkbaren Zuständen und Tätigkeiten ist, und daß sie die Macht in sich schließt, als causa efficiens alles, was er will, ins Dasein zu rufen. Indem er nun seine Wesenheit und in ihr das Urbild alles Möglichen und die Macht, es zu verwirklichen, vollkommen durchschaut, ist sie ihm das medium in quo für die Erkenntnis dieses unendlichen Bereiches des Möglichen (De verit. q. 12 a. 6).

2. Was in der Welt der geschaffenen Wirklichkeit ist und geschieht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sieht Gott von Ewigkeit her ebenfalls in seiner Wesenheit als dem medium in quo, nämlich in seinen auf diese Wirklichkeit gerichteten Willensentschlüssen, die die causa efficiens des Wirklichen und mit seiner Wesenheit sachlich identisch sind. Der h. Thomas führt aus: Gott erkennt alles durch Ideen. Aber sie sind verschieden bezüglich des Möglichen und des Wirklichen. Denn die Gedanken des Wirklichen und nur sie sind durch die Willensentschlüsse determiniert: Ad ea, quae sunt vel erunt vel fuerunt, producenda determinatur (idea divina) ex proposito divinae voluntatis, non autem ad ea, quae nec sunt nec erunt nec fuerunt (De verit. q. 3 a. 6). — Auch unsere freien Willensakte erkennt Gott aus seinem ursächlichen Einflusse: Deus voluntates nostras sicut et alios suos effectus cognoscit ex hoc, quod est nobis causa volendi (C. gent. III, 56, 4). — Vgl. die Nachweise S. 197.

Von dem Medium für die Voraussicht der freien Handlungen der Geschöpfe wird im § 28 genauer gehandelt.

V. Gott erkennt die außergöttlichen wirklichen und die möglichen Dinge nicht unmittelbar in ihnen selbst. Sententia communior.

Die Skotisten und Nominalisten, auch viele Molinisten, machen hiergegen geltend: Weil die unmittelbare Erkenntnis die vollkommenste Art sei, ein Ding zu erkennen, so müsse Gott die Dinge nicht bloß mittelbar in seiner Wesenheit (in seipso), sondern außerdem unmittelbar in ihnen selbst (in iis ipsis) erkennen. Überhaupt müsse der unendliche Geist die Dinge in jeder Weise erkennen, in der sie erkennbar seien, also auch unmittelbar in ihnen selbst. — Indes für Gott wäre diese unmittelbare Erkenntnis eine Unvollkommenheit. Denn sie würde voraussetzen, daß die Dinge ihm Erkenntnisbilder lieferten und ihn somit in seinem Erkennen bestimmten und vervollkommneten (1 q. 14 a. 5). Die höchste Erkenntnis des Außergöttlichen ist die, deren medium in quo die komprehensiv erfaßte göttliche Wesenheit ist, und diese Erkenntnisweise ist die einzige, die der Würde Gottes entspricht (ib. a. 6 ad 1). Schon Ps.-Dionysius Areopagita bringt dies klar zum Ausdruck: „Der göttliche Geist erkennt die Dinge nicht, indem er sie aus den Dingen lernt, sondern aus sich und in sich als der Ursache besitzt er zum voraus die Erkenntnis und das Wissen aller Dinge . . . Er weiß die Dinge nicht dadurch, daß er die Dinge erkennt, sondern dadurch, daß er sich selbst erkennt" (De div. nom. 7, 2).

Billot thes. 21; Billuart diss. 5 a. 2. 4; Franzelin thes. 39. 41; Gloßner I 2, 89 ff.; Gonet I 330 ff.; Heinrich III[2]

558 ff. 597 ff.; Hugon I[5] 176 ff.; Pesch II[4] 111 ff. 125 ff.; Pohle-Gierens I[8] 179 ff.; Scheeben I 636 ff.; I. Bittremieux, Ideae divinae de possibilibus: Ephemerides Theol. Lovan. 1926, 57 ff.

§ 27.

Die göttliche Voraussicht der zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe.

Zukünftig futurum) ist nach der gewöhnlichen Begriffsbestimmung das, was sein wird. Doch kann nach Thomas De verit. q. 12 a. 10 ad 7; S. th. 1 q. 19 a. 7 ad 2 auch etwas, das nicht sein wird, zukünftig genannt werden, insofern es in geschaffenen Ursachen (causae secundae) darauf hingeordnet oder dazu bestimmt ist, in einem späteren Zeitpunkte zu sein. Die causae secundae können behindert werden, sich wirksam zu erweisen, und darum tritt dieses Zukünftige nicht immer ein. Hingegen was durch die causa prima dazu bestimmt ist, in einer gewissen Zeit zu existieren, das wird wirklich sein. Man wird daher, um den Begriff des Zukünftigen weit genug zu fassen, definieren: Zukünftig ist, was in seinen Ursachen dazu bestimmt ist, in einer noch kommenden Zeit zu sein.

Das Zukünftige ist entweder notwendig oder nichtnotwendig. Nichtnotwendig sind insbesondere die freien Handlungen der Geschöpfe. Beide Arten des Zukünftigen, das notwendige wie das nichtnotwendige, können wirklichzukünftig oder bedingtzukünftig sein. Wirklichzukünftig (absolute futurum) ist, was in der Zukunft wirklich sein wird, bedingtzukünftig (condicionate futurum, futuribile), was unter gewissen Bedingungen wirklich werden würde, aber niemals zur Wirklichkeit gelangen wird, da die Bedingungen unerfüllt bleiben.

I. Gott sieht die freien Handlungen der Geschöpfe mit untrüglicher Gewißheit von Ewigkeit voraus. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Vatic. S. 3 cp. 1 (Denz. 1782): Omnia nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.

Die Unfehlbarkeit der göttlichen Voraussicht mit der Freiheit der geschöpflichen Handlungen zu vereinigen, bereitet eine nicht geringe Schwierigkeit. Einige haben deswegen die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe mehr oder minder aufgegeben (Prädestinatianer, wie Gottschalk, Calvin), andere sprechen Gott die volle Sicherheit der Erkenntnis in diesem Punkte ab (Cicero, Socinianer, Güntherianer, viele neuere Protestanten). Die vatikanische Erklärung weist beide Irrtümer zurück.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift bezeugt diese Wahrheit mit klaren Worten. Ps. 138, 3 f.: Intellexisti cogitationes meas de longe, semitam

meam et funiculum meum investigasti, et omnes vias meas praevidisti. Dan. 13, 42 f.: Deus aeterne, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia, antequam fiant, tu scis, quoniam falsum testimonium tulerunt contra me. Joh. 6, 64: Sciebat enim ab initio Iesus, qui essent non credentes et quis traditurus esset eum. Ferner teilt die Hl. Schrift aus dem Munde Gottes Weissagungen über freie zukünftige Handlungen der Menschen mit, z. B. Ex. 3, 19 f. über das Verhalten Pharaos gegen die Israeliten, als sie Ägypten verlassen wollten, und zahlreiche andere. Sie stellt dieses Vorauswissen als einen ausschließlichen Vorzug des wahren Gottes hin. Is. 41, 23: Annuntiate, quae ventura sunt in futurum, et sciemus, quia dii estis vos.

b) Die Väter geben ihrer Überzeugung, daß Gott die freien Handlungen der Menschen unfehlbar vorherwisse, oft bestimmten Ausdruck. Sie entnehmen auch aus der Vorherverkündigung solcher Handlungen durch Christus und die Propheten einen Beweis für die Göttlichkeit des Christentums, weil nur Gott diese Kenntnis haben und mitteilen könne (Tertullian Apol. 20; Adv. Marc. II, 24; Origenes C. Cels. VI, 10; In Gen. fragm. e tom. III, 6; Hilarius De Trin. IX, 61. 68; Gregor von Nyssa De hom. opif. 16 f.; Augustinus De lib. arb. III, 2, 4 ff.; De civ. Dei XI, 21 usw.).

Spekulative Begründung. — Die Vernunft leitet dieses untrügliche Vorauswissen ab

1. aus der Ewigkeit des göttlichen Erkennens. Ex hoc enim Deo competit futura certitudinaliter ut praesentia cognoscere, quia eius intuitus aeternitate mensuratur, quae est tota simul. Unde eius aspectui subiacent omnia tempora et quae in eis geruntur (De verit. q. 12 a. 6);

2. aus seiner Einfachheit und Unveränderlichkeit, Eigenschaften, die keinen Zuwachs an neuen Erkenntnissen zulassen;

3. aus der unumschränkten Herrschaft, die Gott als Erstursache auch über die freien Zweitursachen und alle ihre Werke ausübt, und aus der unumstößlichen Sicherheit seines Weltplanes und seiner Weltregierung;

4. aus der Allvollkommenheit Gottes. Ein Mensch gilt mit Recht für um so klüger, je zuverlässiger er den von der menschlichen Freiheit abhängigen Verlauf der Dinge voraussieht. Gott muß diese Vollkommenheit in reinster Vollendung besitzen.

II. Die unfehlbare Sicherheit der göttlichen Voraussicht hebt die Freiheit der vorhergesehenen Handlungen nicht auf, wenngleich diese

unfehlbar eintreffen. Conclusio theologica aus obigem Dogma und aus dem Dogma von der Freiheit unseres Willens (Trid. S. 6 can. 5).

Der scheinbare Widerspruch löst sich, wenn man die Art der Notwendigkeit betrachtet, die unseren Handlungen aus der untrüglichen göttlichen Voraussicht erwächst. Sie ist keine necessitas antecedens, als ob dieses Vorauswissen uns zum Handeln nötigte, sondern eine necessitas consequens, die sich nach dem Gesetze des Widerspruchs aus der Wirklichkeit der Handlung ergibt. Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen sein. Das Geschehene ist in diesem Sinne, necessitate consequente, notwendig. Zu welchem Zeitpunkte die Wirklichkeit eintritt, ist für Gottes ewiges, allen Zeiten gegenwärtiges Erkennen belanglos. Gott sieht von Ewigkeit jede in der Zeit geschehende freie Tätigkeit voraus, nicht nur nach ihrer Wirklichkeit, sondern auch nach ihrer Beschaffenheit, d. h. er sieht sie als freie Tätigkeit voraus. Weil nun Gottes Erkennen absolut untrüglich ist, so ist es unmöglich, daß die vorausgesehene Handlung entweder gar nicht oder in anderer Beschaffenheit wirklich werde. Sie trifft unfehlbar oder notwendig (necessitate consequente) als eine freie Handlung ein (1 q. 14 a. 13; De verit. q. 2 a. 12 et 14).

Der Grundgedanke dieser Lösung der obwaltenden Schwierigkeit begegnet uns schon bei den Vätern, wie Origenes, Hieronymus, Augustinus, Chrysostomus. So schreibt Augustinus: „Wie du es nicht durch deine Erinnerung erzwingst, daß das geschehen sei, was vergangen ist, so nötigt Gott durch sein Vorherwissen nicht, daß das geschehen muß, was zukünftig ist" (De lib. arb. III, 4, 11). Er betont, daß es vom Standpunkte Gottes aus betrachtet keine göttliche praescientia gebe, sondern nur eine scientia, da sein Wissen alle Zeiten in einem einzigen unteilbaren Akte umfasse (Ad Simplic. II q. 2, 2). Chrysostomus Hom. in Chananaeam et in Pharaonem (Diekamp, Doctrina Patrum de incarn. Verbi. Münster 1907, 247 f.): „Gott weiß alles voraus, indem er das Zukünftige vorhersieht. Wenn er vorherweiß, daß der Böse böse sein wird, so hat diesen nicht das Vorherwissen böse gemacht. Wenn ich z. B. sehe, daß ein Jüngling, der geerbt hat, sich nicht gut aufführt, so sage ich: der bringt sein Vermögen schnell durch; aber nicht, indem ich es vorhersah, habe ich es vorherbestimmt, sondern ich habe es aus den Sitten erschlossen, und den Ausgang bewirkt nicht die Voraussicht, sondern die Führung dessen, der sich dem schlechten Wandel ergibt. Ein anderes Beispiel: Wir sehen jemanden ohne einen Stab in der Hand auf schlüpfrigem Wege dahingehen und sagen alsbald: der wird ausgleiten. Haben wir nun durch diese Voraussage den Fall bewirkt? Nicht als wären meine Voraussicht und die göttliche gleich, sondern von dem, was dir zukommt, lehre ich, was über dir ist." Mit Recht macht Chrysostomus in den letzten Worten darauf aufmerksam, daß wir Gottes Voraussicht nicht der unsrigen gleichstellen dürfen. Insbesondere ist zu beachten, daß wir nur aus dem objektiven Verlaufe der Dinge Schlüsse ziehen können, die mehr

oder minder wahrscheinlich sind, daß Gott hingegen sein Vorherwissen nicht aus dem objektiven Geschehen schöpft, sondern auch die freien Handlungen in sich selbst (in seipso) mit untrüglicher Sicherheit vorhersieht.

Aber muß nicht, wenn Gott alles unfehlbar vorausweiß, all unser Bemühen überflüssig und zwecklos erscheinen? Mögen wir uns bemühen oder nicht, es wird doch alles so eintreten, wie Gott es von Ewigkeit vorausweiß. — Schon Augustinus (De civ. Dei V, 9, 3 f.) begegnet diesem Einwurfe mit der Bemerkung, daß Gott in der Voraussicht des Zukünftigen auch die menschliche Anstrengung und Sorgfalt und überhaupt alle Mittel vorhersieht, durch die zu seiner Zeit das Zukünftige ins Dasein gesetzt wird. Gott sieht nicht nur die Ernte des nächsten Jahre voraus, sondern auch alle Arbeit, die der Landmann auf die Bebauung des Ackers verwenden wird.

III. Gott weiß auch die bedingtzukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe mit unfehlbarer Sicherheit von Ewigkeit voraus. Sententia communis.

1. Die Hl. Schrift gibt ausreichende Beweise. 1 Kön. 23, 11 f. richtet David in Ceila auf der Flucht vor Saul die bange Frage an den Herrn: Wird Saul herabsteigen? Der Herr antwortet: „Er wird herabsteigen". David fragt weiter: Werden die Männer von Ceila mich ihm ausliefern? Der Herr antwortet: „Sie werden dich ausliefern". Da verläßt David Ceila und wird gerettet. Matth. 11, 21: Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida: quia, si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. Wenn V. 23 in ähnlicher Aussage die Partikel forte verwendet wird (Sodoma . . . forte mansissent usque in hanc diem), so deutet dies keine Unsicherheit an, als ob Gott diesen Ausgang nur mutmaße; forte gibt das griechische ἄν mit dem Aorist Indikativ wieder, wodurch der Grieche gerade die Sicherheit des Urteils ausdrückt. — Vgl. 4 Kön. 13, 18 f.; Weish. 4, 11.

2. Soweit die Väter auf diese Frage zu sprechen kommen, bezeugen sie gleichfalls die göttliche Voraussicht des Bedingtzukünftigen, z. B. Gregor von Nyssa De infantibus qui praemature abripiuntur (Migne P. gr. 46, 184 f.); Chrysostomus Ad Stagirium I, 8; Gregor d. Gr. Moralia XXXIII, 12, 26. Einen falschen Gebrauch machten die Semipelagianer von diesem Vorherwissen, indem sie behaupteten, Gott rechne den Kindern die bedingtzukünftigen Handlungen, gleich als wenn sie sie wirklich vollzogen hätten, zum Verdienste oder zum Mißverdienste an und lasse sie vor ihrem Tode dementsprechend zur Taufe gelangen oder nicht. Augustinus verwarf diesen Irrtum entschieden (De an. et eius orig. I, 12, 15; De praedest. sanct. 12, 24). Daß er selber in dieser letzten Polemik seines Lebens die göttliche Voraussicht der futuribilia in Abrede gestellt habe, ist ohne ausreichende

Grundlage behauptet worden. Vgl. De dono persev. 9, 22; De corr. et gr. 8, 19.

3. Für die **Vernunft** ergibt sich dieses Vorauswissen Gottes aus folgenden Erwägungen:

a) Die **unendliche Vollkommenheit des göttlichen Erkennens** würde eine Beschränkung erleiden, wenn Gott etwas Bedingtzukünftiges nicht wüßte. Denn auch dieses hat seine bestimmte Wahrheit und Erkennbarkeit.

b) Die **untrügliche Sicherheit der göttlichen Weltregierung** wäre unerklärlich, wenn Gott nicht unfehlbar wüßte, wie sich jedes vernünftige Geschöpf in allen nur denkbaren Lagen, bei allen möglichen Anlagen, Stimmungen, Anregungen, Hindernissen usw. verhalten würde.

c) Es liegt dem **natürlichen, unverdorbenen Gefühle der Menschen** nahe, diese Voraussicht Gottes anzunehmen und daraufhin alle Wünsche und Hoffnungen seiner vollkommensten Einsicht unterzuordnen und bei Schicksalsschlägen in diesem Gedanken Trost und Beruhigung zu suchen. Vgl. Cat. Rom. IV, 2, 4.

Billot thes. 21 f.; Billuart diss. 6; Franzelin thes. 42; Gloßner I 2, 94 ff.; Gonet I 371 ff. 451 ff.; Heinrich III^2 576 ff.; Hugon I^5 193 ff.; Pesch II^4 115 f.; Pohle-Gierens I^8 184 ff.; Scheeben I 638 ff.; Salmant. I 468 ff.; K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. Freiburg 1908; M. Ledrus, La science divine des actes libres: Nouv. Revue Théol. 1929, 128 ff.; R. Petrone, I futuribili e la rivelazione: Divus Thomas (Plac.) 1928, 195 ff.; C. M. Schneider, Das Wissen Gottes I 68 ff. 143 ff. 292 ff.; II 345 ff.; M. Benz, Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas v. Aq. In 1 Sent. d. 38 q. 1 a. 5: D. Thomas (Fr.) 1936, 255 ff.; 1937, 415 ff.; M. Rast, Zu den Beweisen für das göttliche Vorherwissen: Scholastik 1936, 481 ff.; M. Schmaus, Uno sconosciuto discepolo di Scoto intorno alla prescienza di Dio: Rivista della Filos. Neo-Scol. 1932, 327 ff.; Ders., Des Petrus de Trabibus Lehre über das göttliche Vorauswissen und die Prädestination: Antonianum 1935, 121 ff.; H. Schwamm, Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern. Innsbruck 1934; J. Stufler, Gott der erste Beweger aller Dinge. Ebd. 1936; Ders., Die Lehre des h. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe: Zeitschrift für kath. Theol. 1937, 323 ff.

§ 28.

Das Medium der göttlichen Voraussicht der freien geschöpflichen Handlungen.

Das Medium, in dem Gott die freien Handlungen der Geschöpfe, die absolutzukünftigen und die bedingtzukünftigen, von Ewigkeit mit unfehlbarer Gewißheit voraussieht (medium in quo, vgl. S. 186), wird

von den Theologen verschieden bestimmt. Zwar erkennen **alle** an, daß er jene Handlungen **in sich selbst** (in seipso), **in seiner eigenen Wesenheit** erkennt, aber über die Seite oder Hinsicht, nach der Gottes Wesen das medium in quo dieser Erkenntnis sei, stehen sich die Urteile schroff gegenüber, indem die **Thomisten** das Medium in göttlichen Ratschlüssen, die ja mit der Wesenheit Gottes sachlich dasselbe sind, erblicken, die **Molinisten** hingegen diese Erklärung verwerfen, ohne sich freilich unter sich über das Medium einigen zu können.

I. Die thomistische Auffassung.

1. Nach dem Thomismus sieht Gott die **wirklichzukünftigen** freien Handlungen der Geschöpfe von Ewigkeit **in seinen Dekreten** vorher, die durch ihre innere Kraft die **freien Handlungen wirksam verursachen**. Die causae secundae sind nämlich, wie in der Schöpfungslehre § 9 näher darzulegen ist, wie in ihrem Sein und in ihrer Kraft, so auch in ihrer Tätigkeit von der causa prima ganz und gar abhängig. Sie können nicht aus der Potenz zu dem Akte übergehen, wenn Gott nicht ihre Kraft in Bewegung setzt (1, 2 q. 109 a. 1; C. gent. III, 67; De pot. 3 a. 7 usw.). Gott vollzieht aber diese applicatio virtutis creatae ad actionem oder motio ad agendum **entsprechend der Natur eines jeden Geschöpfes**, so daß das unfreie Geschöpf mit Notwendigkeit, das freie mit Freiheit tätig wird (1 q. 19 a. 8; 1 q. 83 a. 1 ad 3). Diese Einwirkung Gottes ist ferner auf das Zustandekommen **genau bestimmter Akte** gerichtet und hat, da Gottes Wille nicht vereitelt werden kann, auch die freie Handlung unfehlbar zur Folge. Omnes effectus secundi ex Dei praedefinitione proveniunt (De verit. q. 3 a. 7; vgl. q. 8 a. 12). Semper hoc homo eligit, quod Deus operatur in eius voluntate (C. gent. III, 92).

In seinen ewigen **Dekreten**, die infolge ihrer inneren Kraft die wirklichzukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe herbeiführen, sieht Gott diese Handlungen mit unfehlbarer Sicherheit voraus. Deus ab aeterno . . . vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura (In Sent. 1 d. 38 q. 1 a. 5). Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscit in virtute causae, cum ipse sit universale essendi principium (C. gent. I, 68). Omnia Deus cognoscit suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis (ib.). Vgl. In Sent. 1 d. 39 q. 1 a. 1 ad 5. Der geschaffene Wille hat das Sein und das freie Handeln von Gott. Et sic remanet

habe, bevor er über diese Handlungen etwas beschlossen habe. Wenn es eine solche scientia media nicht gibt, so kann Gott nach der molinistischen Lehre von unseren wirklichzukünftigen freien Handlungen keine untrügliche Kenntnis haben, die unfehlbare Sicherheit seiner Weltregierung fällt dahin. Nur in dem Lichte dieses mittleren Wissens sieht Gott nach der Meinung der Molinisten auch schon, bevor er seine Mitwirkung anbietet, genau voraus, was das freie Geschöpf auch unter den gegebenen Bedingungen und allen möglichen anderen Voraussetzungen tun würde. Unter dem Voranleuchten der scientia media kann Gott alsdann, ohne das Geschöpf in seiner völlig unabhängigen Entschließung irgendwie zu beeinträchtigen, mit unfehlbarer Sicherheit von Ewigkeit festsetzen, was in der Zeit geschehen soll. Die scientia media ist demnach die unentbehrliche Grundlage des molinistischen Systems.

III. Gründe gegen die Annahme der mittleren Erkenntnis.

1. Es fehlt ihr an einer Grundlage in der Offenbarung.

a) Die Stellen, die die Molinisten aus der Hl. Schrift beibringen — es sind die S. 195 angeführten —, beweisen nur, daß Gott die bedingtzukünftigen freien geschöpflichen Handlungen vorausweiß; aber daß er sie vorausweiß, ohne über sie etwas beschlossen zu haben, daß er sie also kraft der scientia media vorausweiß, ist nicht im geringsten daraus zu entnehmen.

b) Dasselbe gilt von den Traditionszeugnissen, die nach molinistischer Versicherung für die scientia media sprechen sollen. Höchstens Origenes (In Rom. 8) hat etwas Ähnliches wie die scientia media im Sinn; aber es ist ja bekannt, daß sich dieser Lehrer in seinen Anschauungen über die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zum göttlichen Wirken bedenklich dem Pelagianismus nähert.

2. Es fehlt für die scientia media ein Objekt. Ihr Objekt müßte nach Molina in der Mitte liegen zwischen dem Gegenstande der scientia necessaria Dei, der von dem freien Wollen Gottes unabhängig ist, und dem der scientia libera Dei, der von seinem freien Wollen abhängt. Zwischen diesen beiden Erkenntnisobjekten kann es aber kein drittes, mittleres geben. Molina bezeichnet freilich die bedingtzukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe als dieses Mittlere. Allein diese Handlungen sind ebenso wie die wirklichzukünftigen Gegenstand der scientia libera. Denn nichts ist irgendwie zukünftig, wenn Gott nicht mit Freiheit beschlossen hat, daß es zukünftig sei. Also es gibt kein Objekt für die scientia media.

3. Es kann für sie auch kein medium in quo angegeben werden, m. a. W. es ist unerklärlich, wie diese Erkenntnis zustandekommt.

a) Molina selbst erklärt die Voraussicht der geschöpflichen Freiheitsakte durch die cognitio supercomprehensiva, die Gott von dem geschaffenen Willen und seinen innersten Neigungen und Triebfedern besitze. Dadurch sehe Gott voraus, welche Entschließungen der freie Wille unter allen nur denkbaren Verhältnissen treffen würde. — Aber wenn der Wille in seiner Entschließung wirklich frei ist, kann auch eine „überbegreifende Erkenntnis“ es nur zu einer moralisch sicheren Voraussicht der Willensentscheidung bringen. Die bloße moralische Sicherheit schließt aber einen Irrtum nicht völlig aus und kann somit das göttliche Wissen nicht erklären (1 q. 14 a. 13).

b) Andere wollen das Medium in der Ewigkeit Gottes finden, die alle Zeiten umspannt. In ihr allein sehe Gott alles Wirklich- und Bedingtzukünftige mit untrüglicher Sicherheit voraus, weil alles Zukünftige der ganzen Ewigkeit Gottes gegenwärtig sei. — Auch diese Erklärung ist unzureichend. Zwar trifft es ohne Zweifel zu, daß Gott alles, was für uns der ungewissen Zukunft angehört, von Ewigkeit unfehlbar weiß, weil seine Erkenntnis ebenso wie sein Wesen, mit dem sie real identisch ist, den modus aeternitatis, nämlich das totum simul, hat und weil somit jede geschöpfliche Realität dem einen ewigen und unveränderlichen Erkennen Gottes koexistiert. Dieses unfehlbare Vorauswissen Gottes ist aber nur dann gegeben, wenn die wirkliche bzw. bedingte Zukünftigkeit des Erkenntnisobjektes und somit die genannte Koexistenz sicher sind. Diese Sicherheit hängt aber, wie oben gezeigt wurde, von der Kausalität Gottes, d. i. von einem ewigen wirksamen Willensentschlusse Gottes, ab. Nur die scientia divina, quae habet voluntatem coniunctam (vgl. S. 181), ist die Ursache der Schöpfung im Ganzen und in allem Einzelnen. Aus dem ewigen Erkennen Gottes als solchem, unabhängig von der göttlichen Kausalität, ergibt sich keine untrügliche Gewißheit über die geschaffenen Objekte seiner Erkenntnis. Also das eigentliche medium in quo des ewigen Vorauswissens Gottes sind seine ewigen Willensbeschlüsse. — Wenn der h. Thomas von der göttlichen Voraussicht dessen spricht, was für uns der unsicheren Zukunft angehört, so pflegt er auf die Gegenwart dieser Objekte in der Ewigkeit Gottes hinzuweisen. Aber er will dadurch nicht die Ewigkeit als solche als medium in quo der göttlichen Voraussicht hinstellen, sondern es unserem Verständnisse näher bringen, daß Gott die Dinge und Geschehnisse, über die wir nichts Sicheres wissen, mit höchster Sicherheit und Klarheit von Ewigkeit vorhersieht. Der h. Thomas tritt hierdurch der Lehre von der göttlichen Kausalität als dem Medium seines unfehlbaren Vorauswissens nicht entgegen, sondern setzt sie vielmehr voraus. Dies trifft auch bei jenem Texte zu, aus dem neuerdings einige Molinisten beweisen zu können glauben, daß der h. Lehrer es ausdrücklich ablehne, die ewige göttliche Voraussicht auf die Kausalität Gottes zu gründen (In Sent. 1 d. 38 q. 1 a. 5). Vgl. S. 205 f.

c) Weil dem Gesagten zufolge nur ein göttliches ewiges Dekret die unfehlbare Voraussicht des Bedingtzukünftigen erklären kann, so sind andere

Molinisten dazu übergegangen, als das Medium dieser Voraussicht ein *bedingtes Mitwirkungsdekret Gottes* anzunehmen, d. h. den Beschluß, zu der freien geschöpflichen Tat mitzuhelfen, falls das Geschöpf sich zu der Tat entschließen würde. — Aber da nach molinistischer Anschauung die göttliche Mitwirkung die freie Entschließung des Geschöpfes nicht wirksam herbeiführt, vielmehr sie voraussetzt, so sieht Gott in seinem bedingten Mitwirkungsbeschluß, wie ihn die Molinisten auffassen, nur was er selbst gegebenenfalls zu der geschöpflichen Tätigkeit beitragen würde, nicht die bedingte freie Entschließung des Geschöpfes. Das Medium für die Voraussicht dieser Entschließung kann also nicht das Mitwirkungsdekret sein.

d) Viele Molinisten berufen sich darauf, daß von zwei sich kontradiktorisch widersprechenden Aussagen über freie geschöpfliche Akte der Zukunft (Petrus wird den Herrn verleugnen; Petrus wird ihn nicht verleugnen) notwendig die eine bestimmt wahr, die andere bestimmt falsch sein müsse und daß die Wahrheit des einen Satzes für Gott von Ewigkeit ein Gegenstand unfehlbarer Erkenntnis sei. Diese von jedem freien Ratschlusse Gottes unabhängige *ewige objektive Wahrheit der freien Handlung* des Geschöpfes oder vielmehr die göttliche Wesenheit, insofern sie diese Wahrheit abspiegele, sei das Medium, in dem Gott die Handlung untrüglich vorhersehe. — Darauf ist zu erwidern: Aussagen über zukünftige oder bedingtzukünftige *freie* Handlungen der Geschöpfe sind *an sich* weder bestimmt wahr noch bestimmt falsch, sie sind an sich unbestimmt und unsicher. Diese Handlungen können daher nicht sicher vorausgewußt werden, es sei denn aus ihren *Ursachen*. Nun sind aber die freien geschaffenen Ursachen, auch wenn der freie Wille nach jeder Hinsicht vollständig für die Handlung ausgerüstet ist, keine Ursachen, aus deren Kenntnis die Entschließung, die doch immer *frei* bleibt, unfehlbar vorhergesehen werden kann. Die einzige Ursache, aus der die zukünftige freie Handlung mit untrüglicher Sicherheit vorher zu erkennen ist, ist das aus sich wirksame Willensdekret Gottes. Vgl. 1 q. 16 a. 7 ad 3. — Ferner bringt diese Erklärung, Gott erkenne die bedingtzukünftigen freien Handlungen von Ewigkeit in der objektiven Wahrheit, die ihnen unabhängig von göttlichen Dekreten eigen sei, die Gefahr mit sich, das Bedingtzukünftige selbst als Medium dieser Erkenntnis zu betrachten. Dadurch aber wäre die wesentliche Unabhängigkeit des göttlichen Erkennens preisgegeben. — Richtig ist zwar, daß sich eine bestimmte Wahrheit ergibt, wenn kontradiktorische Sätze disjunktiv verbunden werden (Petrus wird entweder verleugnen oder nicht verleugnen). Aber welcher von beiden Satzteilen zutreffen wird, kann daraus nicht entnommen werden.

e) In der Erkenntnis, daß kein Versuch, das Medium zu bestimmen, zum Ziele führt, verzichten nicht wenige Molinisten darauf, die scientia media wissenschaftlich zu erklären, und behaupten nur ihre *Tatsächlichkeit* auf Grund der Hl. Schrift und Tradition und wegen der Unhaltbarkeit der thomistischen Erklärung. — Allein Schrift und Tradition lehren nur, daß das Bedingtzukünftige Gegenstand des ewigen und untrüglichen Vorauswissens Gottes ist. Aber daß Gott es vor jedem Akte seines freien Willens, also durch die angebliche scientia media vorausweiß, kann aus der Offenbarungslehre nicht im mindesten erschlossen werden. Im Gegenteil, die Lehre der Offenbarung, daß es ein göttliches unfehlbares Vorauswissen bedingtzukünftiger freier Handlungen gibt, nötigt geradezu, vorherbestimmende

Dekrete im thomistischen Sinne anzunehmen. Denn ein unfehlbares Vorherwissen dieser Art setzt notwendig voraus, daß zwischen einer bestimmten bedingtzukünftigen freien Handlung und dieser oder jener bestimmten Bedingung ein *unfehlbarer Zusammenhang* besteht. Ein solcher Zusammenhang kann aber seinen Grund unmöglich im geschöpflichen freien Willen an sich, sondern nur in einem vorherbestimmenden Dekrete des göttlichen Willens haben. Also gibt es ohne solche Dekrete überhaupt keine bedingtzukünftigen freien Handlungen.

4. Die scientia media läßt sich mit mehreren der erhabensten Vorzüge der Gottheit nicht in Einklang bringen.

a) Ihre Annahme hat zur Folge, daß man Gott nicht als die *Erstursache alles geschöpflichen Seins und Tuns* betrachten kann. Nach Molina gibt und erhält die causa prima dem geschaffenen freien Willen zwar das Sein und die Kraft tätig zu sein, sie verursacht aber nicht den Übergang des Willens von der Kraft zur Tätigkeit. Der Wille faßt seine Entschließung aus sich, ohne durch eine aus sich wirksame göttliche Bewegung dazu bestimmt zu werden. So ist der Ersturfächlichkeit Gottes etwas höchst Bedeutsames entzogen, und er sieht kraft der scientia media etwas voraus, auf das er selbst keinen ersturfächlichen Einfluß ausgeübt hat. Necesse est omnes motus secundarum causarum causari a primo movente . . . Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium (De malo q. 3 a. 2).

b) Sie beeinträchtigt *Gottes unbedingte Oberherrschaft* über den geschaffenen freien Willen. Gott muß nach der Lehre von der scientia media, bevor er über seine Mitwirkung zu unseren freien Handlungen bestimmte Entschließungen fassen kann, Ausschau halten nach dem, was der Wille gemäß seiner angeborenen Freiheit vor dem freien Ratschlusse Gottes beschließen wird, und dieser Entscheidung des Geschöpfes muß Gott seine eigenen Beschlüsse anpassen.

c) Sie schädigt somit auch die *Unabhängigkeit der göttlichen Vorsehung*, die nur dann bestehen kann, wenn das Verhältnis der geschaffenen Ursachen zu ihren Wirkungen ganz von Gott als der causa prima abhängt. Nach Molina ist es unser Wille, der sein Verhältnis zu seinen Wirkungen selbständig bestimmt, bevor Gott hierüber einen freien Ratschluß gefaßt hat; unser Wollen geht voran, ihm paßt sich Gott in seiner Vorsehung an.

d) Sie schränkt die *göttliche Allmacht* ein. Denn wenn Gott kraft der scientia media voraussieht, daß unser Wille unter bestimmten Umständen die Bewegung zum Guten zurückweisen wird, so steht es nicht in seiner Macht, unseren Willen zu bewegen, unter eben diesen Umständen freiwillig der Bewegung zum Guten zuzustimmen.

5. Von den unlösbaren Schwierigkeiten, mit denen die molinistische Lehre von der Wirksamkeit der *Gnade* eben deswegen belastet ist, weil sie sich auf die scientia media stützt, wird in der Gnadenlehre § 18 gehandelt werden. Hier sei nur noch bemerkt, daß bei der Annahme der scientia media die *Notwendigkeit des Gebetes* gerade in dem wichtigsten Punkte dahinschwindet. Nachdem Gott nämlich

durch die scientia media erkannt hat, welche Gnade unter bestimmten Umständen die Zustimmung des Menschen erhalten wird, beschränkt sich sein Einfluß, den er auf die Annahme der Gnade ausübt, darauf, die Gnade anzubieten und jene Umstände herbeizuführen. Daß sich der Mensch entschließt, die Gnade gut zu benutzen, wird nach Molina nicht von Gott durch die innere Wirksamkeit der Gnade verursacht, sondern der menschliche Wille bestimmt sich allein aus eigener Kraft dazu. Also dieses Wichtigste, das den Ausschlag dafür gibt, daß die angebotene Gnade nicht unwirksam bleibt, rührt nach dieser Auffassung von dem menschlichen Willen allein her. Er kann daher Gott wohl bitten, ihm die Gnade unter besonders günstigen Umständen zu verleihen, aber um jenes Wichtigste und Ausschlaggebende kann er Gott nicht bitten, weil er es nicht von Gott empfängt, sondern es sich selbst geben muß. Da trifft das Wort Augustins zu: Ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur, quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate; sicut irrisoria est etiam illa actio gratiarum, si ex hoc gratiae aguntur Deo, quod non donavit ipse nec fecit (De dono persev. 2, 3).

IV. Einwände gegen die thomistische Auffassung.

Die Molinisten verwerfen die thomistische Ansicht besonders deswegen, weil das aus sich wirksame Dekret Gottes die geschöpfliche Freiheit aufhebe, und weil Gott Urheber der Sünde sei, wenn die unfehlbare Voraussicht der Sünde sich aus seinem Dekrete erkläre.

1. Der Thomismus, sagen die Molinisten, *beseitigt die freie Selbstbestimmung* der causa secunda. Wenn Gott unseren Willen durch einen aus sich wirksamen Antrieb zu einer bestimmten Handlung bewege, so könne die Freiheit des Willens nicht damit bestehen. — Zur Antwort möge hier folgendes genügen (vgl. außerdem Bd. II Schöpfungslehre § 8 und Gnadenlehre § 17):

a) Die wesentliche Abhängigkeit der causa secunda von der causa prima ist notwendig eine ununterbrochene. Der geschöpfliche freie Wille kann sich in keinem Augenblicke ganz unabhängig von der causa prima betätigen; er würde sonst aufhören, eine bloße causa secunda, ein Geschöpf zu sein. Si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cuius auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet (In Sent. 2 d. 37 q. 2 a. 2). *Gott ist also notwendig für alle Akte des freien Willens die erste Wirkursache.* Ein Ding, das nicht durch sich ist, kann auch nicht durch sich allein handeln. Hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit, cum etiam a se durare non possit quod a se non est (ibid., vgl. De malo q. 3 a. 2, oben S. 203).

b) Der Einfluß der causa prima, der durch seine innere Kraft die causa secunda in Bewegung setzt, *hebt deren Freiheit nicht auf, sondern bewirkt vielmehr ihr freies Handeln.* Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, *sed potius hoc in eis facit*; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem (1 q. 83 a. 1 ad 3). Daß der geschaffene Wille sich selbst zu einer Tätigkeit bestimmt, ohne daß Gott beschlossen hat, ihn wirksam dazu zu bewegen, ist unmöglich. — Wenn der h. Thomas ib. in corp. die Freiheit des Menschen so bestimmt: Agit libero iudicio, potens in diversa ferri, so will er nicht sagen, daß sich der Wille ganz selbständig in eigener Kraft zum Handeln bewegt. Es ist bei solchen Äußerungen des h. Thomas stets die selbstverständliche Voraussetzung, daß die geschöpfliche Tätigkeit unter dem aus sich wirksamen Einflusse der causa prima vor sich geht. Thomas bemerkt ausdrücklich: Homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit *prima* causa sui id quod liberum est (ibid. ad 2). Oder anderswo: Voluntas dicitur habere dominium sui actus *non per exclusionem primae causae*, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam (natura = vernunftloses Geschöpf); et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et libertatis (De pot. q. 3 a. 7 ad 13). So wirkt die Bewegung des geschöpflichen Willens durch Gott *unfehlbar, aber nicht nötigend.* Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* propter *efficaciam* virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, *non inducitur necessitas*, sed manet libertas, sicut etiam in omnibus providentia divina *infallibiliter* operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus *contingenter*, inquantum Deus omnia movet proportionabiliter unumquodque secundum suum modum (De malo q. 6 a. 1 ad 3).

c) In seinen aus sich wirksamen Ratschlüssen besitzt Gott also das Mittel, in dem er die freien Handlungen der Geschöpfe von Ewigkeit *unfehlbar voraussieht.* C. gent. III, 56, 4: Deus voluntates nostras sicut et alios suos effectus cognoscit ex hoc, quod est nobis causa volendi (s. auch S. 197 f.).

Neuere Gegner wenden ein, der h. *Thomas* selbst bestreite die Möglichkeit, daß Gott aus seiner eigenen Kausalität eine sichere Kenntnis von dem zukünftigen Verhalten der von ihm gebrauchten defektiblen, besonders der freien, zweiten Ursachen haben könne. Nach dem h. Lehrer schließe der Einfluß Gottes das *Versagen der zweiten Ursachen* nicht aus (causa prima potest simul esse cum defectu causae secundae, In Sent, 1 d. 38 q. 1 a. 5), und folglich könne Gott auf Grund dieser seiner Kausalität allein über das, was die fehlbare zweite Ursache tun werde, kein untrügliches Vorauswissen haben. — Jedoch der h. Thomas lehrt nur, daß die Wirkung einer *geschaffenen* Erstursache durch das Versagen einer von ihr gebrauchten Zweitursache vereitelt werden könne. Die Gegner beachten nicht, daß den Ähnlichkeiten eines Geschöpfes mit Gott weit größere Unähnlichkeiten gegenüberstehen, und schreiben dem h. Lehrer die Torheit zu, das, was von

der geschaffenen Erstursache in ihrem Verhältnis zu der von ihr gebrauchten Zweitursache gilt, unverändert auf die göttliche Erstursache und ihr Verhältnis zu den Zweitursachen zu übertragen. Nach der echten Lehre des h. Thomas (z. B. 1 q. 19 a. 6 ad 3; C. gent. III, 94; De verit. q. 12 a. 10 ad 12; In Metaph. VI lect. 3) ist dies der Unterschied zwischen der göttlichen und der geschöpflichen Erstursache: die geschöpfliche Erstursache „bewegt nur einen bestimmten Kreis von Zweitursachen, denen andere Zweitursachen entgegenarbeiten können; Gott ist die Ursache alles Seins und jeglicher Weise und Betätigung des Seins. Darum ist seiner Einwirkung kein Sein und keine Seinsweise entzogen; unfehlbar wirkt er durch jede Zweitursache das Gewollte, und unfehlbar erkennt er in seiner Kausalität jede Wirkung" (M. Benz 421).

2. Der Thomismus, behaupten die Gegner, ist nicht imstande, das *göttliche Vorherwissen der Sünde* zu erklären; denn von einem Vorherwissen der Sünde in dem Medium göttlicher Ratschlüsse dürfe keine Rede sein, da Gott sonst als der Urheber der Sünde dastände. — Darauf ist zu erwidern:

a) Gott will in allen seinen Ratschlüssen nur Gutes und beschließt nie, ein Geschöpf zum Bösen als solchem zu bewegen. Deus *omnia* ad seipsum convertit, et per consequens *nihil* avertit a seipso. Ipse autem est summum bonum. Unde non potest esse causa aversionis voluntatis a summo bono, in quo ratio culpae consistit (De malo q. 3 a. 1). Er läßt aber aus Gründen seiner alles durchschauenden Weisheit öfters die Sünde zu und ordnet die zugelassene Sünde zum Guten. Deus neque vult mala fieri neque vult mala non fieri, sed vult *permittere* mala fieri, et hoc est bonum (1 q. 19 a. 9 ad 3; vgl. 1 q. 22 a. 2 ad 2).

b) In der Sünde ist die *physische Tat* von dem *sittlichen Defekte*, von der *Häßlichkeit* und *Bosheit* der Sünde, zu unterscheiden. Die physische Tat stammt sowohl von Gott als auch vom geschaffenen Willen, von Gott als der bewirkenden Erstursache, vom geschaffenen Willen als der bewirkenden Zweitursache. Der Defekt in dieser Tat, die deformitas et malitia, stammt hingegen einzig und allein vom geschaffenen freien Willen als der causa deficiens. Effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem quantum ad id, quod habet entitatis et perfectionis, non autem ad id, quod habet de defectu, sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva, sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam, sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente (1 q. 49 a. 2 ad 2; vgl. 1, 2 q. 6 a. 3; q. 79 a. 1; De malo q. 3 a. 2). Zwar bildet die Bosheit der Sünde mit dem physischen Akte eine unzertrennliche Einheit, wie es etwa bei der Sünde des Gotteshasses oder der Blasphemie besonders deutlich ist, aber *Gott* ist trotzdem *nur für die physische Tat* die *causa prima efficiens*, während die Bosheit und Häßlichkeit der Sünde oder *die Sünde als solche in keiner Weise von ihm verursacht* wird. (Deus) in actione deformitati coniuncta hoc quod est actionis facit, et quod deformitatis non facit. Etsi enim in

aliquo effectu plura inseparabiliter coniuncta sint, non oportet, ut quidquid est causa eius quantum ad unum, sit causa eius quantum ad alterum, sicut natura est causa oculi quantum ad substantiam eius, et non quantum ad defectum caecitatis, quae ex naturae defectu incidit (In Sent. 2 d. 37 q. 2 a. 2 ad 5; vgl. q. 2 in corp. et ad 2 et 3; 1, 2 q. 79 a. 2; C. gent. III, 162, 4). — Somit wirkt Gott durch seine Dekrete nicht nur auf das Gute, sondern auch auf die Sünde ein. Aber es besteht ein gewaltiger Unterschied. Hinsichtlich des Guten ist das göttliche Dekret ganz und schlechthin verursachend, *hinsichtlich der Sünde* jedoch *teils verursachend*, nämlich soweit sie eine physische Tat ist, *teils bloß zulassend*, nämlich soweit sie ein Defekt, böse und häßlich ist. Deus dicitur esse causa illius actionis, inquantum est actio, et non inquantum est deformis (In Sent. 2 l. c.).

c) *Demgemäß sieht Gott die Sünde in seinem Dekrete voraus*, das sich zu der Sünde als physischer Tat *kausativ*, zu der Häßlichkeit und Bosheit der Sünde oder zu der Sünde als Sünde *bloß zulassend* verhält. Denn nicht nur was er will, sondern auch was er zuläßt, sieht Gott von Ewigkeit als in Zukunft geschehend voraus (1 q. 14 a. 9 ad 3). Wie kann aber zwischen jenem Dekrete, insbesondere zwischen dem Ratschluß der Zulassung und der zukünftigen Sünde ein solcher *unfehlbarer* Zusammenhang bestehen, daß einerseits Gott in diesem Dekrete die Sünde unfehlbar voraussieht, andererseits dennoch Gott in keiner Weise durch dieses Dekret Urheber der Sünde ist? Den rechten Weg, die Frage zu lösen, zeigt uns der h. *Thomas* De malo q. 3 a. 2, wo er eingehend nachweist, welche Bedeutung das Vorhandensein oder der Mangel der gehörigen Disposition des geschaffenen Willens für die Aufnahme der göttlichen Bewegung und für das Zustandekommen einer den Absichten Gottes entsprechenden vollkommenen oder einer ungeordneten, sündhaften Tätigkeit hat. Gott sieht von Ewigkeit die *konkrete Verfassung unseres Willens* voraus. Er weiß einerseits, was in dem Willen sein müßte, um hic et nunc für das vollkommene Werk, nämlich für den Sieg über die Versuchung gerüstet zu sein, und er sieht andererseits, daß diese rechte Disposition dem Willen fehlt. Die Begierlichkeit drängt zur Sünde, der Verstand ist durch Leidenschaft verdunkelt, die ungeordnete Eigenliebe lenkt die Gedanken von der Erwägung des Gebotes Gottes ab, der Teufel verstärkt die Versuchung; kurz der Wille ist *nicht in der gehörigen Verfassung*, eine Bewegung zu dem vollkommenen Akte aufzunehmen, vielmehr fordert sein eigener Zustand nach den allgemeinen Gesetzen der Vorsehung, daß er zu einem mit einem Defekte verbundenen Akte bewegt wird. Daß sogar die in so großer Vollkommenheit erschaffenen Engel etwas in sich haben konnten, das sie zur Sünde disponierte, wird in der Lehre vom Sündenfall der Engel gezeigt werden (Bd. II Schöpfungslehre § 18). Wenn Gott nun dieser zur Sünde neigenden Disposition des Willens nicht durch speziellen Beistand abhilft, sondern *den Willen sich selbst überläßt*, d. h. ihn so bewegt, wie sein augenblicklicher Zustand es gemäß den allgemeinen Gesetzen der Vorsehung fordert, so fällt der Wille unfehlbar, obschon durchaus frei, der Sünde anheim. Gott ist dem Willen diese spezielle Hilfe, ohne die er hic et nunc in seiner Schwäche der Sünde anheimfallen wird, nicht schuldig Beschließt er also aus Gründen seiner

unerforſchlichen Weisheit und Gerechtigkeit, die Sünde zuzulaſſen und dem Willen ſomit jene beſondere Hilfe zu verſagen, ſo ſieht er in dieſem Zulaſſungsdekrete die Sünde mit untrüglicher Sicherheit voraus, obwohl er die ſittliche Unordnung und Bosheit, die in ihr liegt, nicht verurſacht, ſondern nur zuläßt (Goudin 56).

Man ſage nicht, das Zulaſſungsdekret ſei ein negatives Prinzip und deswegen könne ſich aus ihm keine poſitive Erkenntnis der ſündhaften Handlung ergeben. Jenes Dekret Gottes iſt poſitiv, und wie in dem poſitiven Ratſchluſſe Gottes, dieſes oder jenes Ding nicht im Sein zu erhalten, unfehlbar zu erkennen wäre, daß es aufhören wird zu ſein, ſo kann auch der poſitive Wille Gottes, dieſe oder jene Sünde, in die dieſer beſtimmte Wille mit dieſer beſtimmten Diſpoſition hic et nunc fallen wird, wenn er nicht durch Gottes Hilfe davor bewahrt bleibt, nicht zu verhindern, ein unfehlbares Medium für die poſitive Vorausſicht dieſer Sünde ſein.

Nähere Darlegungen über das Verhältnis des Willens und des Ratſchluſſes Gottes zu der Sünde werden bei der Frage über die göttliche Mitwirkung und in der Gnadenlehre folgen.

Literatur wie § 27. Ferner V. L. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica. 3. Bd. Bologna 1727, 63 ff. q. 5 et 6; A. Goudin, Tractatus theologici. Nov. edit. cur. A. M. Dummermuth, 1. Bd. Löwen 1874, 33 ff. q. 2 a. 2—4; G. de Holtum, S. Thomae doctrina de cognitione Dei quoad actus liberos in sua causalitate et aeternitate: Xenia Thomistica II (Rom 1925) 65 ff.; B. Mailloux, In quonam medio Deus cognoscit futura contingentia iuxta Ferrariensem: Angelicum 1929, 387 ff. 497 ff.; M. Matthijs, De ratione certitudinis divinae scientiae circa futura contingentia: Ebd. 1936, 493 ff.; M. Mazzone, De medio obiectivo in quo scientiae divinae circa futuribilia: Divus Thomas (Plac.) 1928, 231 ff.; M. Schmaus, Guilelmi de Alnwick O. F. M. doctrina de medio, quo Deus cognoscit futura contingentia: Bogosl. Vestnik 1932, 201 ff.; A. Tanussi, Comment Dieu connaît nos actions libres? Iſtambul 1934; P. Trugly, Cognitio divina de obiecto indeterminato. Budapeſt 1937.

§ 29.

Die Weisheit Gottes und die göttlichen Ideen.

I. Gott iſt unendlich weiſe. De fide.

1. So lehrt die Kirche, indem ſie auf dem Vatikanum Gott ein unendlich vollkommenes Erkennen zuſchreibt (S. 3 cp. 1).

Die Weisheit (*σοφία*, sapientia) iſt nämlich eine Eigenſchaft des göttlichen Erkennens, durch die Gott ſich ſelbſt als den höchſten Endzweck alles Seins und alle endlichen Dinge als Mittel für den höchſten Zweck aufs vollkommenſte erfaßt. Sie leuchtet als praktiſche Erkenntnis ſeinem Wollen und Wirken voran und iſt in Verbindung mit dem Wollen die Urſache aller Dinge. Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam (1 q. 14 a. 8).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Nach dem Zeugniſſe der Hl. Schrift verkünden alle Werke Gottes in der Natur wie in der ſittlichen Weltordnung ſeine Weisheit. Pſ. 103, 24: Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti. Prov. 3, 19 f.: Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit coelos prudentia, sapientia illius eruperunt abyssi. Röm. 11, 33 f. — Das wunderbare Gleichmaß, mit dem alle Dinge zueinander in Beziehung geſetzt und dem All eingegliedert ſind, und das gleichſam auf genaueſter Berechnung beruht, iſt ihr Werk. Weish. 11, 21: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. Ja als göttliche Perſon, als die perſönliche Ratgeberin, Beiſitzerin, Künſtlerin, Ordnerin wird die Weisheit hingeſtellt, beſonders Prov. 8, 22 ff.; Weish. 8, 1 ff. Ihre Vollkommenheit iſt ohne Grenze (Pſ. 146, 5), ihre Ratſchlüſſe unergründlich (Röm. 11, 33; 1 Kor. 1, 21 ff.).

b) In demſelben Sinne preiſen auch die Väter die Erweiſe der göttlichen Weisheit, die uns in der geſamten Schöpfung entgegenleuchten, z. B. Irenäus Adv. haer. IV, 38, 3; Origenes Comm. in Rom. VIII, 13; Laktanz Div. Inst. VII, 2. Vgl. auch S. 100.

Die Vernunft gelangt beſonders durch den teleologiſchen Gottesbeweis (vgl. S. 103) zu der Überzeugung von der höchſten Weisheit Gottes.

II. Im göttlichen Geiſte ſind die ewigen Ideen aller erſchaffenen und erſchaffbaren Dinge. Sententia communis.

Die Ideen (*ἰδέαι*, ideae) oder Muſterbilder (*παραδείγματα*, formae exemplares) ſind nicht außer Gott, wie Plato annahm, der eine ewige außergöttliche Welt der Ideen lehrte, ſondern in Gott. Die göttlichen Ideen ſind Gedanken Gottes. Der Ausdruck „göttliche Idee" bezeichnet alſo die göttliche Weſenheit, inſofern dieſe von Gott ſelbſt als in verſchiedenſter endlicher Weiſe nachahmbar und daher mitteilbar erkannt wird. Formaliter beſagt der Ausdruck alſo die Weſenheit nicht als Weſenheit, ſondern als Ähnlichkeit oder Begriff dieſes oder jenes Dinges (inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei, 1 q. 15 a. 2 ad 1). Weil Gott nun viele Dinge als Nachbildungen ſeiner Weſenheit erkennt, ſo iſt von vielen Ideen zu ſprechen mit Rückſicht auf den Inhalt (a. 2). Subjektiv, d. h. im göttlichen Intellekte, ſind alle Ideen unerſchaffen, notwendig und unveränderlich, weil ſie ſachlich mit ſeinem Weſen als Urbild zuſammenfallen, objektiv oder ihrem Inhalte nach ſind ſie endlich, zeitlich, bedingt, weil ſie nur erſchaffbare Nachahmungen ſeiner Vollkommenheiten enthalten.

Von allem, was einmal wirklich wird, hat Gott ewige Ideen, und zwar solche, die mit dem Willen, sie zu verwirklichen, verbunden, also *aktuell praktisch* sind. Von allem, was wirklich werden kann, ohne daß er es wirklich machen will, hat er ewige Ideen, die nur *virtuell praktisch* sind (1 q. 15 a. 3; De verit. q. 3 a. 6). Was er nicht bewirken kann, wie die Sünde, ist nicht in seinen Ideen. Er erkennt das Böse zwar, aber nur aus dem Guten, dessen Privation es ist (non per rationem propriam, sed per rationem boni, 1 q. 15 a. 3 ad 1). Vgl. S. 189. — Von den Ideen Gottes wird auch in der Schöpfungslehre § 6 die Rede sein.

Billot thes. 24; Billuart diss. 6 a. 7; Gloßner I 2, 224 ff.; Gonet I 584 ff.; Heinrich III[2] 813 ff.; Hugon I[5] 227 ff.; Janssens I 157 ff. 530 ff; Scheeben I 655 ff.; E. Dubois, De exemplarismo divino. 4 Bde. Rom 1899 ff.; E. A. J. Vigener, De ideis divinis. Münster 1869; I. de Finance, La σοφία chez s. Paul: Recherches de science relig. 1935, 385 ff.

Zweiter Artikel.

Das göttliche Wollen.

§ 30.

Die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wollens.

Gott hat einen Willen, und zwar einen Willen von unendlicher Vollkommenheit. De fide.

Positiver Beweis.

1. *Kirchliches Lehramt.* — Vatic. S. 3 cp. 1 (Denz. 1782): Gott ist voluntate infinitus.

2. *Die Offenbarungsquellen.* — Die *Hl. Schrift* spricht sehr oft vom Willen Gottes (z. B. Ps. 134, 6; Matth. 6, 10; 7, 21; Röm. 9, 19; 12, 2) und von der höchsten Vollkommenheit seiner sittlichen Eigenschaften, der Heiligkeit, Güte, Gerechtigkeit usw. Ebenso die *Tradition*. Vgl. § 34 ff.

Spekulative Erörterung.

1. Gott hat einen *Willen*, weil er ein *Geistwesen* ist; denn die natürliche Hinordnung auf die der Natur entsprechende Vollkommenheit, die jedem Dinge innewohnt, hat in geistigen Wesen die Form der Liebe zu dem erkannten Gute, also die Form des Wollens (1 q. 19 a. 1).

2. Der Wille Gottes ist von *höchster Vollkommenheit*; denn als Schöpfer muß Gott alle Vollkommenheiten seiner Geschöpfe, also auch den Willen in höchster Vollendung besitzen (C. gent. I, 88).

3. Die *Unendlichkeit* des göttlichen Willens ergibt sich daraus, daß er *mit dem Wesen Gottes sachlich ein und dasselbe* ist. 1 Joh. 4, 8. 16: Deus caritas est. Der Grund dieser Identität liegt in der absoluten Einfachheit Gottes und zuletzt darin, daß er seinem Wesen nach das Sein selbst ist. Gott ist ipsum suum velle, voluntas sive amor subsistens.

4. Die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Willens umfaßt im einzelnen noch folgende Vorzüge:

a) Die *Unabhängigkeit von allem Außergöttlichen*. Gottes Wille betätigt sich nicht als Liebe des Begehrens oder Verlangens im Streben nach einem Gute, das Gott noch nicht besitzt (amor concupiscentiae); denn es ist kein Gut denkbar, das ihm nicht in überragender Vollendung eigen wäre. Sein Wille betätigt sich als *Liebe des Wohlgefallens* (amor complacentiae) und als *Liebe des Wohlwollens und der Freundschaft* (amor benevolentiae et amicitiae). Nichts Außergöttliches kann als Wirkursache oder als Ziel oder sonst irgendwie den göttlichen Willen beeinflussen. Unde cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum (1 q. 19 a. 1 ad 3). Zwar müssen *wir*, da wir die göttliche Einfachheit nicht zu erfassen vermögen, wie sie ist, in Gott den Willen vom Erkennen abhängig denken nach der Ähnlichkeit der Geschöpfe, aber in Wirklichkeit ist in Gott keine sachliche Verschiedenheit und Abhängigkeit zwischen Erkennen und Wollen. Spricht die Hl. Schrift bisweilen (z. B. Is. 65, 2) von einem sehnsüchtigen Verlangen Gottes nach unserem Heile, so soll nicht ein eigentlicher amor concupiscentiae, sondern die Stärke und Innigkeit des amor benevolentiae ausgedrückt werden.

b) Der Wille Gottes ist *unveränderlich und ewig*, ohne ein Nacheinander von Entschließungen, trotz der Verschiedenheit der Objekte, ein schlechthin aktuelles Wollen, unverändert von Ewigkeit (1 q. 19 a. 7). Vgl. S. 181 f. die Ausführungen über die Unveränderlichkeit und Ewigkeit des göttlichen Erkennens.

c) Gottes Wille ist *von unendlicher Kraft*, er ist die Ursache alles dessen, was außer Gott wirklich ist, und hat die Kraft, alles Mögliche wirklich zu machen (s. § 44).

Bartmann I[7] 143 ff.; Billuart diss. 7 a. 1; Gonet II 3 ff.; Hugon I[5] 238 ff.; Heinrich III[2] 664 ff.; Pesch II[4] 175 ff.; Scheeben I 670 ff.; S. Bersani, De voluntate Dei (C. gent. I, 72—88): Divus Thomas (Plac.) 1926—1928.

§ 31.

Einteilung des göttlichen Wollens.

Mit der Maßgabe, daß es sich nur um virtuelle Unterschiede handelt, läßt das Wollen Gottes im Hinblick auf seine Gegenstände eine mehrfache Einteilung zu. Man unterscheidet:

1. Die voluntas necessaria und libera. Dem Wollen Gottes kommt in einer Hinsicht eine in seiner Wesenheit und in seiner vollkommensten Erkenntnis gründende Notwendigkeit zu (die Liebe seiner selbst, der Haß des Bösen), in anderer Hinsicht betätigt es sich mit vollster Freiheit (das Wollen des Wirklichen außer Gott) (1 q. 19 a. 3; C. gent. I, 80—83).

2. Die voluntas simplex und ordinata. Diese Einteilung bezieht sich auf das freie Wollen Gottes. Mit einfachem Willen will er das, was er nicht als Mittel zu einem mit Freiheit festgesetzten Ziele, sondern einfachhin als Ziel will (z. B. seine Verherrlichung in Geschöpfen). Mit geordnetem Willen will er die Mittel zu einem solchen Ziele (z. B. die Zahl der Geschöpfe und das Maß ihrer Vollkommenheit). Im ersteren Fall hat das Wollen einfach in der göttlichen Freiheit seinen Grund, im letzteren ist es durch die Weisheit, Heiligkeit und Unwandelbarkeit Gottes geordnet, nämlich in eine bestimmte Ordnung von Zweck und Mittel gebracht worden (1 q. 19 a. 5 ad 3; C. gent. III, 97).

3. Die voluntas antecedens und consequens. Jene will den Gegenstand an sich, abgesehen von bestimmten Umständen, diese will ihn, wie er von seinen Umständen umgeben ist. Letzteres Wollen ist zwar nicht in Gott selbst ein nachfolgendes, wohl aber kann es mit Rücksicht auf das Gewollte so genannt werden, da uns die Umstände als etwas Hinzugefügtes erscheinen. Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suae iustitiae (1 q. 19 a. 6 ad 1; vgl. De verit. q. 23 a. 2).

Die Molinisten verstehen unter der voluntas antecedens das göttliche Wollen, das der Voraussicht unserer freien Zustimmung vorhergeht, unter der voluntas consequens das göttliche Wollen, das dieser Voraussicht folgt. Diese Begriffsbestimmung ist zu eng; denn es gibt eine voluntas consequens, die unsere Zustimmung und deren Voraussicht nicht voraussetzt, vielmehr ihr Grund ist, z. B. der unbedingte Wille, einzelne Menschen wirksam zum Glauben zu berufen.

4. Die voluntas absoluta und condicionata. Jene hängt von keiner Bedingung ab (z. B. Weltschöpfung), diese macht sich

freiwillig abhängig von dem Eintreffen einer bestimmten Voraussetzung (z. B. übernatürliche Beseligung der Einzelnen) (In Sent. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 2).

5. Die voluntas beneplaciti und signi. Erstere ist das eigentliche Wollen Gottes, das nach seinem Wohlgefallen Gutes will, letztere ist ein Wollen im übertragenen Sinne, indem ein äußeres, geschaffenes Zeichen des göttlichen Willens metonymisch Wille Gottes genannt wird. Man zählt fünf Zeichen dieser Art: Handeln, Befehlen, Raten, Zulassen, Verbieten (1 q. 19 a. 11).

Solche Zeichen geben uns oft unmittelbar die voluntas beneplaciti an, wie z. B. das Verbot Gottes, zu stehlen. In anderen Fällen darf man die voluntas signi durchaus nicht mit der voluntas beneplaciti gleichstellen, z. B. die Zulassung der Sünde. Die Zulassung ist kein Zeichen, daß Gott die Sünde will, sondern daß er das Böse zum Guten lenken will. Mitunter gibt das Zeichen nicht genau zu erkennen, was Gott will, wie der Befehl, Isaak zu schlachten, Abraham auf die Probe stellen, aber nicht bis zur vollendeten Schlachtung durchgeführt werden sollte. Aber ausgeschlossen ist es, daß Gott durch ein Zeichen zu unserer Täuschung einen anderen Willen kundgibt, als er wirklich hat. Es ist eine Blasphemie, mit Calvin zu behaupten, daß der allgemeine Heilswille Gottes (1 Tim. 2, 4) eine voluntas signi sei in dem Sinne eines zur Irreführung der Menschen äußerlich kundgegebenen Willens, während der geheime wirkliche Wille Gottes darauf gerichtet sei, einen großen Teil der Menschen zur Sünde und zur Verdammnis zu führen.

6. Die voluntas efficax und inefficax. Jedes Wollen Gottes ist notwendig wirksam; es ist unmöglich, daß etwas, das er von Ewigkeit beschlossen hat, nicht geschehe. Is. 46, 10: Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Von einer voluntas inefficax Gottes kann also nur in dem Sinne gesprochen werden, daß mit seiner Zulassung der geschöpfliche Wille nicht tut, was Gott will. So geht der Wille Gottes, wie er sich in den Geboten ausspricht, oft nicht in Erfüllung, und der göttliche Heilswille erreicht nicht bei allen Menschen sein Ziel. Gott will ja nicht, daß dieser Wille unbedingt verwirklicht werde. Aber das widerstrebende Geschöpf besiegt nicht etwa den Willen Gottes, nur scheinbar ist dieser in sich unwirksam. In Wirklichkeit ist er höchst wirksam und erreicht nicht nur seinen letzten Zweck, die eigene Verherrlichung, sondern auch den nächsten Zweck, dem Menschen eine gottgefällige Entscheidung zu ermöglichen.

Billot thes. 27. 29; Billuart diss. 7 a. 5; Gonet II 58 ff.; Hugon I[5] 247 ff.; Pesch II[4] 183 ff.

des h. *Thomas* über die Natur des Wollens (z. B. 1 q. 16 a. 1; 19 a. 3. 6) scheint es mehr zu entsprechen, daß man das bloß Mögliche nicht als Gegenstand des göttlichen Wollens bezeichnet. Denn der Wille bezieht sich auf das, was nicht ausschließlich in der Erkenntnis, sondern auch in sich Dasein hat oder es nach der Absicht des Wollenden haben wird. Gott will aber, daß das bloß Mögliche nicht wirklich wird. Das Sein und die Güte, die dem Möglichen zukommen, befinden sich in bloßer Potenz, und darum ist die Liebe zu ihnen und das Wohlgefallen an ihnen auch bloß möglich. Wenn man sagt, unser Geist habe an der bloß möglichen Ordnung mathematischer oder anderer Wahrheiten Wohlgefallen, so ist es nicht das Mögliche als solches, das uns ergötzt, sondern die reale Beschäftigung unseres Denkens mit solchen Wahrheiten.

In welchem Sinne ist das Übel Gegenstand des göttlichen Wollens?

1. *Naturübel und Strafübel will Gott nicht an sich und um ihrer selbst willen*, da sein Wille die wesenhafte Liebe zum Guten ist. Er will sie aber *per accidens*, nämlich *als Mittel zum Zweck*, um die sittliche Ordnung zu schützen, den Wert des Guten herrlicher hervortreten zu lassen, überhaupt um etwas Gutes, das die Größe des Übels vollständig aufwiegt, dadurch zu erreichen. Vgl. Weish. 1, 13 f.; Sir. 11, 14; 39, 35 f.; Amos 3, 6; Augustinus Enchir. 11; Thomas 1 q. 19 a. 9.

2. *Das sittliche Übel kann Gott in keiner Weise wollen*, weil es dem bonum divinum widerstrebt (Thomas ib.).

Das *Tridentinum* brandmarkte die gegenteilige blasphemische Lehre Calvins als häretisch: S. q. d. non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli, a. s. (S. 6 can. 6).

Die *Hl. Schrift* bezeugt das kirchliche Dogma z. B. Ps. 5, 5: Quoniam non Deus volens iniquitatem tu es. Prov. 15, 9: Abominatio est Domino via impii. Jak. 1, 13: Nemo, cum tentatur, dicat, quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat. Wenn es Ex. 4, 21; 7, 3; 9, 12; Röm. 9, 18 heißt, Gott *verhärte* den Menschen im Bösen, so kann dies schon deswegen keine Verursachung der Sünde durch Gott bedeuten, weil er überall als der Rächer der Sünde dargestellt wird. Die Hl. Schrift betrachtet die *Verhärtung als eine Strafe*: Gott entzieht dem Menschen die Gnade, deren er sich unwürdig gemacht hat, und läßt zu, daß er aus gewissen Wirkungen Gottes, die auf Gutes gerichtet sind, noch größeren Haß gegen Gott schöpft. Oder man kann auch sagen, Gott bewirke auf die genannte Weise, daß die Verstocktheit des Sünders sich offen zeigt.

Die *Väter* beweisen eingehend die Widersinnigkeit der manichäischen Lehre, wonach die Sünde nicht den geschaffenen freien Willen, sondern ein absolutes böses Prinzip zum Urheber haben soll.

Die *Vernunft* macht geltend, daß es kein Gut gibt, das die Größe des sittlichen Übels aufwiegt, weil dieses dem Geschöpfe die Hinordnung auf Gott hemmt oder zerstört. Darum kann Gott die Sünde nicht wollen, er

kann sie nur *zulassen*, und dies tut er, weil er in seiner Weisheit und Macht die Mittel besitzt, die Folgen der Sünde doch wieder zum Guten zu lenken. Gen. 50, 20; Röm. 8, 28; Thomas 1, 2 qu. 79 a. 1—4; C. gent. III, 71. Vgl. Schöpfungslehre § 9.

Bartmann I[7] 146 ff.; *Billot* thes. 25. 29; *Billuart* diss. 7 a. 2; *Gonet* II 13 ff.; *Heinrich* III[2] 675 ff.; *Pesch* II[4] 176 f.

§ 33.

Die Freiheit des göttlichen Wollens.

Willensfreiheit (libertas arbitrii) ist die *Macht der Selbstbestimmung*. Der Wille ist frei, wenn er, ohne einer inneren Nötigung (necessitas) oder einem äußeren Zwange (coactio) zu unterliegen, sich unter verschiedenen Möglichkeiten für etwas Bestimmtes entscheiden kann. Man unterscheidet die *libertas exercitii*, d. i. die Freiheit zu handeln oder nicht zu handeln, die *libertas specificationis*, d. i. die Freiheit zwischen verschiedenen Handlungen zu wählen, und die *libertas contrarietatis*, d. i. die Freiheit Gutes oder Böses zu wollen. Die beiden ersten Arten eignen jedem Vernunftwesen, die dritte nur denen, die vom sittlich Guten abfallen können. Die Möglichkeit Böses zu wählen ist eine offenbare Unvollkommenheit. Velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum (De verit. q. 22 a. 6).

In *Gott* ist die Wahlfreiheit daher nicht libertas contrarietatis. Bezüglich des Wollens außergöttlicher Dinge besitzt er aber die uneingeschränkte libertas exercitii et specificationis. Eine *Notwendigkeit*, etwas Außergewöhnliches zu wollen, kann man nur in dem Sinne von Gott aussagen, daß er sich selbst durch *freie* Ratschlüsse eine Notwendigkeit auferlegt hat.

Gott will das Außergöttliche mit absoluter Freiheit. De fide.

Positiver Beweis.

1. *Kirchliches Lehramt.*

Der *gnostische* und *manichäische* Dualismus leugnet die absolute Freiheit Gottes. Noch schroffer steht ihr der *fatalistische* Irrtum der Heiden und Islamiten entgegen, wie auch die durch das Konzil zu Konstanz 1415 verdammte Häresie Wiclifs: Omnia de necessitate absoluta eveniunt (Denz. 607); desgleichen der *Pantheismus* mit seiner Annahme einer naturnotwendigen Entwicklung des Alls, das von ihm mit Gott identifiziert wird. Auch *Abaelard*, *Malebranche*, *Leibniz*, *Hermes*, *Günther*, *Rosmini* schränkten die Freiheit Gottes in verschiedener Weise ein.

Die *Kirche* hat die falschen Lehren wiederholt zurückgewiesen und besonders die Freiheit des Schöpfungsaktes als Dogma verkündigt. Vatic. S. 3 can. 5 de Deo: Si quis Deum dixerit non voluntate

ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, a. s.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Ps. 134, 6: Omnia, quaecunque voluit, Dominus fecit in coelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis. Eph. 1, 11: Operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Röm. 9, 18: Cuius vult, miseretur, et quem vult, indurat.

b) Tradition. — Irenäus Adv. haer. II, 5, 4: Non decet Deum, cum sit liber et suae potestatis, necessitati servisse dicere. Tertullian Adv. Hermog. 16: Libertas, non necessitas Deo competit. Hippolytus Adv. Noët. 8: „Gott tut alles, was er will, wie er will, wann er will." Besonders durch den heidnischen Fatalismus und die dualistische Beschränkung der göttlichen Freiheit wurden die Väter zu häufiger Bezeugung und Begründung unseres Dogmas genötigt. Der Arianismus bot ihnen Anlaß, zwischen dem notwendigen innergöttlichen und dem freien nach außen gerichteten Wollen Gottes scharf zu unterscheiden. Dem Pelagianismus gegenüber hatten sie hervorzuheben, daß der Heilswille Gottes in keiner Weise von der menschlichen Freiheit abhängig ist.

Spekulative Begründung (C. gent. I, 81—83; II, 27).

1. Eine Notwendigkeit, etwas Außergöttliches zu wollen oder es in bestimmter Weise zu wollen, wäre mit der absoluten Unabhängigkeit Gottes unverträglich. Da Gott alle Vollkommenheiten besitzt und keines Gutes mehr bedarf, sondern schlechthin sich selbst genügt, so hat sein Wille die freieste Wahl, sich nach außen zu offenbaren und mitzuteilen, wann und wie es ihm gefällt, oder auch es zu unterlassen. Weder seine Güte oder Gerechtigkeit noch die Natur der geschaffenen Dinge kann ihn zu irgendeiner Offenbarung nach außen nötigen.

2. Der Verstand Gottes beurteilt die Geschöpfe als nicht notwendig. Darum kann sein Wille, der die Dinge nur so wollen kann, wie der Verstand sie ihm darstellt, sie nicht notwendig wollen. Sein auf das Außergöttliche gerichteter Wille ist also frei.

Einwurf. Wie kann es ein freies Wollen in Gott geben, da doch in Gott nichts sein kann, was nicht notwendig ist? Wie ist es mit der göttlichen Notwendigkeit vereinbar, daß Gott z. B. die Erschaffung der Welt hätte unterlassen können? — Zur Lösung ist zu beachten, daß in dem Wollen der Akt in seinem physischen Sein und die Beziehung auf den Gegenstand unterschieden werden können. Nach dem physischen Sein ist das Wollen Gottes mit seinem Wesen identisch, also notwendig wie dieses und ein einziger und einfacher Akt. Nach der Beziehung auf den Gegenstand ist aber ein doppeltes Wollen zu unterscheiden, ein notwendiges, insofern Gott selbst dessen Zielpunkt ist, und ein freies, insofern

es sich auf Nichtgöttliches richtet (s. S. 212). Also die Freiheit des göttlichen Wollens besteht darin, daß der eine und einfache Akt etwas Nichtnotwendiges zum Zielpunkte haben kann.

Bartmann I[7] 148 ff.; Billot thes. 28; Billuart diss. 7 a. 3; Gloßner I 2, 99 ff.; Gonet II 20 ff.; Heinrich III[2] 716 ff.; Hugon I[5] 256 ff.; Janssens II 236 ff.; Pohle-Gierens I[8] 212 ff.; Scheeben I 681 ff.; F. A. Blanche, La liberté divine: Revue de philosophie 1927, 237 ff.

§ 34.

Die Heiligkeit des göttlichen Willens.

Von der objektiven Heiligkeit Gottes war schon S. 168 f. die Rede. Hier handelt es sich um die sittliche Heiligkeit oder Güte (sanctitas oder bonitas moralis). Nach dem h. Thomas 2, 2 q. 81 a. 8 umschließt die sittliche Heiligkeit zweierlei, die munditia und firmitas. Die firmitas ist der feste, dauernde Anschluß an Gott das höchste Gut und letzte Ziel, die munditia das Freisein von der Sünde, ohne das dieser Anschluß an Gott nicht möglich ist. In Gott sind beide Bestandteile der Heiligkeit in höchster Vollendung vereinigt, und zwar besteht die firmitas in seiner unendlichen Liebe zu sich selbst und in der unentwegten Übereinstimmung seines Wollens mit seinen Vollkommenheiten.

Der Wille Gottes ist unendlich heilig. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Gott ist nach der vatikanischen Glaubenserklärung omni perfectione infinitus (S. 3 cp. 1). Daher muß ihm auch die sittliche Heiligkeit in unendlicher Vollkommenheit eigen sein.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift bringt vor allem die schlechthin makellose Reinheit Gottes, seine absolute Unfähigkeit zu sündigen, seinen unendlichen Abscheu vor dem sittlich Bösen immer wieder feierlich zum Ausdruck. Deut. 32, 4: Deus fidelis et absque ulla iniquitate. Ps. 5, 3: Non Deus volens iniquitatem tu es. Ps. 44, 8: Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem. Hab. 1, 13: Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris. Röm. 9, 14: Numquid iniquitas apud Deum? absit. — Aber auch die unwandelbare Festigkeit Gottes in dem Wollen des höchsten Gutes wird bezeugt. Ps. 144, 17: Iustus Dominus in omnibus viis suis et sanctus in omnibus operibus suis. — Nur Gott kommt die Heiligkeit im vollen Sinne des Wortes zu. Ex. 15, 11: Quis similis tui, magnificus in sanctitate? 1 Kön. 2, 2: Non est sanctus, ut est Dominus. Er ist der Dreimal-Heilige (Is. 6, 3). „Der Heilige

Israels" ist einer seiner biblischen Eigennamen. Darum soll auch sein Volk ein „heiliges Volk" sein (Ex. 19, 6), und er stellt sich mit Nachdruck als das Vorbild dieser Heiligkeit hin. Sancti estote, quia ego sanctus sum (Lev. 11, 14; vgl. Matth. 5, 48; Joh. 17, 11; 1 Petr. 1, 16; 2, 9).

b) Die *Väter* handeln sehr oft von dieser Vollkommenheit Gottes. Besonders mußten sie gegen heidnische, gnostische und manichäische Verirrung die Vorstellung einer unheiligen Gottheit zurückweisen. Auch gegen die Arianer, die die sittliche Wandelbarkeit des Logos lehrten, hatten sie die wesenhafte Heiligkeit, die dem Sohne mit dem Vater gemeinsam ist, zu betonen. Nach Augustinus ist der Hl. Geist die persönliche Heiligkeit (De civ. Dei XI, 24).

Innere Gründe.

1. Da Gott sich selbst mit unendlicher und unwandelbarer Liebe liebt, so liebt er in sich ebenso unwandelbar die Norm alles sittlich Guten, die lex aeterna, die nichts anderes als seine eigene objektive Güte ist (oben S. 167).

2. Das Gewissen bezeugt uns das Dasein eines aus sich heiligen Willens, von dem die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes herrührt (S. 99).

3. Die Wirkungen Gottes in der Seele des Wiedergeborenen (z. B. 1 Joh. 3, 9: Non potest peccare, quoniam ex Deo natus est) sind nur als Wirkungen eines Wesens von höchster Heiligkeit verständlich.

Der Allheiligkeit Gottes steht nicht entgegen, daß er *das Böse zuläßt*. Er kann seinen unendlichen Haß gegen die Sünde dadurch beweisen, daß er sie ewig bestraft. Er braucht sie nicht unbedingt zu verhindern, weil er in seiner Macht und Weisheit die Mittel, auch das Böse seinen heiligen Endzwecken dienstbar zu machen, in reichstem Maße besitzt. Augustinus Enchir. 11: Neque enim Deus omnipotens . . ., cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo.

Heinrich III[2] 747 ff.; *Kleutgen*, De ipso Deo 348 ff.; *Scheeben* I 702 ff.; J. *Gummersbach*, Unsündlichkeit. Frankfurt 1933, 1. Abschnitt.

§ 35.

Die Allgütigkeit Gottes.

Neben der absoluten oder ontologischen Güte (§ 18) und der sittlichen Güte oder Heiligkeit (§ 34) ist auch die *relative* oder *mitteilende Güte* oder die *Gütigkeit* (benignitas) Gott zuzuschreiben. Sie besteht in der Geneigtheit, von dem eigenen Gute anderen mitzuteilen.

Gott ist unendlich gütig. De fide.

Positiver Beweis.

1. *Kirchliches Lehramt.* — Die *vatikanische* Lehre, daß Gott in jeder Vollkommenheit unendlich ist (S. 3 cp. 1), umschließt auch seine unendliche Gütigkeit.

2. *Die Offenbarungsquellen.*

a) Nach der *Hl. Schrift* zeigt Gott seine Gütigkeit durch die Erschaffung und Ausstattung, Erhaltung und liebevollste Fürsorge *an allen seinen Geschöpfen*. Ps. 103, 28: Aperiente te manum tuam omnia implebuntur bonitate. Weish. 12, 1: O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus! Jak. 1, 17: Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum. Er hat sich selbst den Namen *Vater* beigelegt, um seine stete Geneigtheit, uns Gutes zu tun, auszudrücken. Weit inniger und dauernder, als eine Mutter ihr Kind zu lieben imstande ist, liebt er uns (Is. 49, 15 f.). Er will unsere höchste Beseligung (1 Tim. 2, 4; 1 Kor. 2, 9); und unsere Sünden haben ihm nur zu desto herrlicheren Beweisen seiner Güte Anlaß gegeben. Joh. 3, 16: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret. 1 Joh. 4, 8 ff.

b) Aus der *Tradition* genüge das Wort des h. Augustinus De Gen. ad litt. I, 5, 11: Inest enim Deo benignitas summa et sancta et iusta, et quidem non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens amor in opera sua.

Spekulative Erörterung.

1. Die *Vernunft* erkennt, daß jegliches Wesen, auch das mit freiem Willen begabte, von Natur geneigt ist, das eigene Gut anderen mitzuteilen. Um so mehr ist dies vom göttlichen Willen auszusagen, von dem jede Vollkommenheit ausströmt: ihm wohnt die höchste Geneigtheit inne, sein Gut den Geschöpfen mitzuteilen, soweit diese es aufzunehmen vermögen (1 q. 19 a. 2). Diese freie Ausspendung des Guten ist aber von jener notwendigen inneren Selbstmitteilung Gottes zu unterscheiden, die in dem Hervorgang der zweiten und dritten Person der Trinität erfolgt.

2. Nach ihren verschiedenen Beziehungen heißt die Allgütigkeit Gottes bald Liebe, insbesondere Menschenliebe (humanitas Tit. 3, 4) und Freundesliebe, bald Huld und Gnade, bald Geduld und Langmut, bald *Barmherzigkeit*. Besonders die letztere Eigenschaft, die die Güte Gottes gegen Leidende und Bedrängte, namentlich auch gegen die reumütigen Sünder bezeichnet, wird so eindringlich wie kaum eine

andere im Alten wie im Neuen Testamente bezeugt. Einerseits wird die Armseligkeit der Menschen und ihr Sündenelend (Sir. 18, 7 ff.), andererseits neben der Allgüte und Großmut Gottes vor allem seine Allmacht (Weish. 11, 24) als Grund seiner grenzenlosen Erbarmungen angegeben.

Billuart diss. 8 a. 6; Heinrich III² 760 ff.; Scheeben I 698 ff. 718 ff.; Ciappa, M.-A., De divina misericordia ut prima causa operum Dei. Rom 1935.

§ 36.

Die Gerechtigkeit Gottes.

Gerechtigkeit im weiteren Sinne ist die Richtung des Willens, die dem letzten Endziele entspricht. Im engeren und eigentlichen Sinne, der hier allein in Betracht kommt, ist Gerechtigkeit der beharrliche Wille, jedem sein Recht zu geben (2, 2 q. 58 a. 1). Die iustitia commutativa betrifft das strenge Recht der Einzelpersonen untereinander, das Verhältnis von Mein und Dein, Leistung und Gegenleistung. Die iustitia legalis ist der beharrliche Wille der Einzelperson, die durch Naturgesetz oder positives Gesetz vorgeschriebenen Leistungen für das Gemeinwohl zu erfüllen; doch ist diese Gerechtigkeit nach a. 6 nicht bloß in den Untergebenen, sondern principaliter et quasi architectonice in dem, der die Gesetze für das Gemeinwohl aufstellt. Die iustitia distributiva ist die Tugend, durch die ein Oberer Güter oder Lasten auf die Untergebenen nach Maßgabe ihrer Fähigkeiten, Aufgaben und Leistungen verteilt. Zu ihr gehören als Unterarten die iustitia remunerativa, die denen, die sich um das Gemeinwohl verdient gemacht haben, den Lohn gibt, und die iustitia vindicativa, die zum Schutze des Gemeinwohles das richtige Verhältnis von Strafe und Verschuldung ordnet.

Die Gerechtigkeit Gottes läßt sich demnach bestimmen als der beharrliche und unbeugsame Wille Gottes, jedem sein Recht zu geben. Dieses Recht bemißt sich nach der objektiven Güte Gottes selbst (vgl. S. 166 f.). Gott stellt in souveräner Unabhängigkeit das richtige Verhältnis der Geschöpfe zu ihm und untereinander her. Er ist also zuerst gerecht gegen sich selbst, indem er seine Werke so ordnet, daß sie ihn verherrlichen, und sodann gerecht gegen seine Geschöpfe, indem er ihnen zuteilt, was ihnen gebührt.

I. Gott ist unendlich gerecht. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Die Lehre von der unendlichen Gerechtigkeit Gottes ist unmittelbar in dem Dogma enthalten, daß Gott omni perfectione infinitus ist (Vatic. S. 3 cp. 1).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Die göttliche Gerechtigkeit wird nicht nur durch Beispiele der Austeilung von Lohn und Strafe, sondern auch durch zahlreiche ausdrückliche Aussagen bezeugt. Ps. 10, 8: Iustus Dominus et iustitias dilexit; 30, 2: In iustitia tua libera me; 34, 24: Iudica me secundum iustitiam tuam; 118, 137: Iustus es, Domine, et rectum iudicium tuum usw. Besonders feierlich Jer. 23, 6; 33, 16: Et hoc est nomen, quod vocabunt eum: Dominus iustus noster, und die Anrede Jesu an den Vater Joh. 17, 25: Pater iuste. Vgl. Matth. 25, 31 ff.; Röm. 2, 2 ff.; 3, 24 ff.; 12, 19; 2 Tim. 4, 8.

b) Tradition. — Als die Gnostiker einen Gegensatz zwischen dem harten, gerechten Gotte des Alten Bundes und dem gütigen, gnädigen Gotte des Neuen Bundes aufstellten, wurde es den Vätern nicht, den schlagenden Nachweis zu führen, daß durchaus kein Gegensatz vorliege, sondern auch der Gott des Neuen Bundes gerecht genannt werde und wahrhaft gerecht sei in der Austeilung des Guten und der Bestrafung des Bösen. So Irenäus Adv. haer. III, 25; IV, 40; Tertullian Adv. Marc. I, 26 ff.; II, 11 ff.; Origenes De princ. II, 5, 1 ff. Auch aus anderen Anlässen lehren wohl alle Väter die Gerechtigkeit Gottes.

Die Vernunft muß Gott die Gerechtigkeit zuerkennen, weil sie nach ihrem Begriffe eine reine Vollkommenheit ist. Falls jedoch eine der obengenannten Unterarten der Gerechtigkeit auch etwas Unvollkommenes enthält, ist es unstatthaft, sie im eigentlichen Sinne von Gott auszusagen.

II. Die verschiedenen Arten der Gerechtigkeit kommen Gott nicht im gleichen Sinne zu. Sententia communis.

1. Eine iustitia commutativa Gottes gegen seine Geschöpfe im eigentlichen Sinne gibt es nicht. Denn kein Geschöpf erlangt durch irgendeine Leistung aus sich ein Recht auf eine Gegenleistung Gottes. Beneficia Dei semper excedunt meritum creaturae (In Sent. 4 d. 46 q. 1 a. 1). Alles, was wir sind und haben, ist ein freies Geschenk seiner Güte. Röm. 11, 35: Quis prior dedit illi et retribuetur ei? 1 Kor. 4, 7: Quid autem habes, quod non accepisti? Augustinus Enarr. in Ps. 102, 4: Omnia quae habes, ab illo habes; tuum peccatum solum habes. Non vult sibi retribui de tuo, de suo vult.

2. Die iustitia legalis kommt Gott im eigentlichen Sinne zu. Er setzt seine Geschöpfe in das richtige Verhältnis zu dem Gemeinwohl, besonders auch die freien Geschöpfe durch die sittliche Ordnung, die er ihnen gegeben hat.

3. Die iustitia distributiva ist ebenfalls im eigentlichen Sinne in Gott. Er gibt allen Geschöpfen ihrem Werte entsprechend alles, was sie nötig haben, um ihr Ziel zu erreichen (1 q. 21 a. 1).

Insbesondere belohnt er die guten Werke nach seiner Gerechtigkeit (iustitia remunerativa). 2 Tim. 4,8: In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex.

Man erhebt den Einwand, daß diese Art der Gerechtigkeit eine Verpflichtung gegen den Empfänger, also eine Unvollkommenheit im Geber einschließe. — Das liegt jedoch nicht in dem Begriffe der iustitia distributiva. Ein Oberer kann seine Güter austeilen, ohne durch eine Gabe oder Leistung des Empfängers dazu verpflichtet zu sein. Gibt Gott uns für eine Leistung einen Lohn, so schuldet er dies nicht uns schlechthin, sondern sich selber, weil nämlich das, was er zuvor angeordnet hat, geschehen muß. Augustinus l. c. 7: Ergo coronat te, quia dona sua coronat, non merita tua. Vgl. Thomas l. c. ad 3; 1, 2 q. 114 a. 1 ad 3.

4. Die iustitia vindicativa Gottes verlangt eine nähere Erörterung (s. § 37).

Bartmann I[7] 155 ff.; Billuart diss. 8 a. 6; Heinrich III[2] 778 ff.; Scheeben I 722 ff.; J. Gemmel, Die iustitia in der Lehre des h. Thomas: Scholastik 1937, 204 ff.; H. M. Hering, De genuina notione iustitiae generalis seu legalis iuxta S. Thomam: Angelicum 1937, 404 ff.; F. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Münster 1915.

§ 37.

Fortsetzung. Gottes Strafgerechtigkeit.

Betreffs der Strafgerechtigkeit Gottes sind zwei Irrtümer hervorgetreten. Zahlreiche Rechtsphilosophen erkennen nur die sogenannte relative Strafe als berechtigt an, d. h. eine Strafe zur Besserung oder zur Abschreckung. Auch viele rationalisierende Theologen von den Sozinianern an, unter den Katholiken Stattler und Hermes, haben Gott die iustitia vindicativa in dem Sinne, daß er rein vindikative Strafen (die ewigen Höllenstrafen) verhängen könne, abgesprochen; sie sei mit der Güte Gottes unvereinbar. Nur die Besserung und Beseligung der Geschöpfe könne das Ziel der Übel sein, die er über sie kommen lasse. — Umgekehrt haben einige Theologen, wie Tournely und Dieringer, die Ausübung der rächenden Gerechtigkeit durch Gott für so unerläßlich erklärt, daß Gott die Sünde nicht ungestraft lassen könne. Er habe die gefallene Menschheit nur deswegen wiederherstellen können, weil der Gottmensch für sie die Strafe ertrug und dadurch vollwertige Genugtuung leistete.

Demgegenüber gelten folgende zwei Sätze:

I. Die Strafgerechtigkeit ist Gott im eigentlichen Sinne zuzuschreiben. Conclusio theologica.

1. Nach der Darstellung der Hl. Schrift besteht die von Gott verhängte Strafe primär in der Vergeltung des Bösen durch Übel, die von außen zugefügt werden, oder durch Trübsale, die aus der Sünde selbst erwachsen. Deut. 32,41: Reddam ultionem hostibus meis, et his, qui oderunt me, retribuam. Weish. 11,17: Per quae peccat quis, per haec et torquetur. Jer. 32,18: Qui reddis iniquitatem patrum in sinum filiorum eorum post eos. Röm. 12,19: Mihi vindicta, ego retribuam, dicit Dominus. Daneben wird die bessernde und abschreckende Kraft der irdischen Strafen oft anerkannt. Aber die ewigen Strafen, die die Hl. Schrift lehrt (besonders Matth. 25,41.46), können infolge ihrer Ewigkeit an den Verdammten nur vindikativ wirken.

2. Die Väter, einige origenistisch denkende ausgenommen, erklären die Strafen der Hölle für ewig, so daß der Zweck der Heilung und Verhütung der Sünden bei den Verdammten ganz in Wegfall kommt. Sie heben den Gedanken der jede Heilung ausschließenden Vergeltung für die Sünde stark hervor, z. B. Gregor von Nazianz Orat. 16,7: Ephräm der Syrer De fine sermo 1,3; Chrysostomus Hom. de poen. 9; Hieronymus In Is. VI, 13, 9; XVIII, 65, 6; Augustinus Enarr. in Ps. 9,1; Ep. 138, 2,12; Fulgentius von Ruspe De rem. pecc. II, 4.

3. Innere Gründe.

a) Da das Dogma die Ewigkeit der Höllenstrafe lehrt (s. Bd. III[7 8] 431 ff.), ewige Strafen aber rein vindikativ sind, so ergibt sich der sichere Schluß, daß wir Gott die iustitia vindicativa im eigentlichen Sinne zuschreiben müssen.

b) Die Vernunft sieht in der rächenden Gerechtigkeit eine notwendige Begleiterin der Heiligkeit Gottes. Denn das von Gott mit Freiheit gewollte Abbild seiner Heiligkeit, d. i. die sittliche Ordnung in der Welt, ist nur unter Anwendung von Strafen aufrecht zu erhalten. Es ist Sache des ewigen Gesetzgebers, das Ansehen seines Gesetzes zu schützen. Eine bloße Androhung strenger Vergeltung würde diesen Zweck nicht erreichen, und bloß heilende Strafen sind zwecklos gegenüber dem Willen, der sich in der Bosheit verhärtet und die Besserung zurückweist.

c) Zudem ist die irdische Strafgewalt von Gott angeordnet und somit gut. Röm. 13,4: Non enim sine causa gladium portat. Dei enim minister est: vindex in iram ei, qui malum agit. Vgl. V. 1. Darum muß das Urbild dieser strafenden Gerechtigkeit in Gott sein, selbstverständlich frei von jeg-

licher Unvollkommenheit. Gott straft nicht nach Gesetzen, die ein anderer aufgestellt hat, sondern nach eigenem heiligsten Ermessen, ohne Irrtum, ohne Parteilichkeit, ohne Lust am Strafen als solchem (1,2 q. 87 a. 3).

Gegenüber dem Einwande, daß die Verhängung rein vindikativer Strafen der göttlichen Güte widerstreite, ist zu erwägen, daß Gott in seinen Werken nach außen bald diese bald jene Eigenschaft bekunden will. Die Vergeltungsstrafe soll seinen heiligen Haß gegen die Sünde und seine strenge Gerechtigkeit offenbaren, die Offenbarung der Güte und Erbarmung muß dabei zurücktreten. Wie sich in den irdischen Verhältnissen die Barmherzigkeit nicht auf Kosten der Gerechtigkeit betätigen darf, wenigstens nicht regelmäßig, so kann die Barmherzigkeit Gottes nur nach Maßgabe seiner Heiligkeit und Weisheit wirken. Es ist deshalb erklärlich, wenn sie sich nicht auf diejenigen erstreckt, die der Erbarmung unwürdig aus diesem Leben scheiden. Doch ist die göttliche Barmherzigkeit sogar bei der ewigen Strafe insofern wirksam, als sie die Verdammten unter Gebühr bestraft (1 q. 21 a. 4; In Sent. 4 d. 46 q. 2 a. 1—3).

Wenn Hermes behauptete, die iustitia vindicativa Gottes sei mit dem höchsten Endzwecke seines Wirkens nach außen unvereinbar, so ging er von einer falschen Vorstellung über diesen Endzweck aus. Nicht die Beseligung der Geschöpfe, wie er meinte, sondern die Verherrlichung Gottes ist das letzte und höchste Ziel des göttlichen Wirkens in der Welt. Dieses Ziel wird auch durch Vergeltungsstrafen, die seine Gerechtigkeit offenbaren, erreicht. Hermes will zwar daran festhalten, daß es ewige Strafen gibt; Gott habe sie angedroht und verhänge sie darum auch, nicht aus Gerechtigkeit, aber seiner Treue wegen. Allein diese Annahme ist haltlos. Wenn die ewige Strafe dem letzten Ziele des Wirkens Gottes zuwider ist, dann kann er sie nicht androhen und noch weniger vollziehen.

Weiteres zu diesen Fragen s. Bd. III, Eschatologie § 8.

II. Gott ist in der Betätigung seiner Strafgerechtigkeit frei. Er kann dem reumütigen Sünder verzeihen, ohne ihn zu bestrafen. Sententia fere communis.

1. Gottes höchste Herrschergewalt kann sich nicht nur im Strafen, sondern auch im Begnadigen offenbaren.

2. Die Befreiung einzelner Personen von der Strafe schädigt die sittliche Weltordnung nicht. Zwar ist die Strafe im allgemeinen zur Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung notwendig. Aber da Gott selbst Norm und Ziel dieser Ordnung ist und in seiner Weisheit und Macht das bonum commune vor allem Schaden zu bewahren vermag, so kann er einem einzelnen Sünder wegen seiner Zerknirschung verzeihen, ohne ihn zu bestrafen.

3. Verzeiht Gott, ohne zu strafen, so bekundet er zwar im stärksten Maße seine Barmherzigkeit. Aber die Gerechtigkeit wird nicht ausgeschaltet, sondern so befriedigt, wie Gott es in solchem Falle

verlangt, nämlich durch die Reue und Buße des Sünders. Denn indem sich dieser vor Gott verdemütigt und auf gewisse erlaubte Genüsse verzichtet, macht er den in der Sünde liegenden Stolz und unerlaubten Gebrauch irdischer Güter in etwa wieder gut. Indem Gott selbst in seiner Barmherzigkeit dem Sünder zu dieser Reue und Buße verhilft, handelt er nicht widergerecht, sondern übergerecht, wie der h. Thomas sagt: Misericorditer agit non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando . . . Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud . . . Ex quo patet, quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Iac. 2, 17, quod misericordia superexaltat iudicium (1 q. 21 a. 3 ad 2).

Literatur wie § 36. Außerdem B. Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi. Paderborn 1891, 211 ff.; F. Hartz, Wesen und Zweckbeziehung der Strafe. Münster 1914; M. Brugger, Schuld und Strafe. Paderborn 1933.

§ 38.

Die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes.

Die Wahrhaftigkeit (veracitas oder veritas in dicendo et agendo) besteht in der Übereinstimmung der Worte und Handlungen mit der Wahrheitserkenntnis. — Die Treue (fidelitas) ist die Tugend, kraft deren man geneigt ist, sein Wort zu halten oder seine Versprechen zu erfüllen.

I. Gott ist unendlich wahrhaftig, d. h. es ist ihm unmöglich, von der Wahrheit abzuweichen. De fide.

1. Kirchliches Lehramt. — Das Vatikanum sagt von Gott: er ist omni perfectione infinitus, und: nec falli nec fallere potest (S. 3 cp. 1 und 3). Vgl. Denz. 1951 (oben S. 36).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Num. 23,19: Non est Deus quasi homo, ut mentiatur. Röm. 3,4: Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax. Luk. 21,33: Coelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. Hebr. 3,18: Impossibile est mentiri Deum. Gott verlangt deswegen unbedingten Glauben und macht unser Heil davon abhängig. Mark. 16,16: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Joh. 6,47: Qui credit in me, habet vitam aeternam.

b) Die Väter betonen die Wahrhaftigkeit Gottes besonders, wo sie die Glaubwürdigkeit der Hl. Schrift hervorheben wollen, z. B. Origenes Comm. in Gen. fragm. e tomo 3,7: „Es ist unmöglich, daß Gott lüge"; In Rom. II, 14: „Seine Worte sind in allem wahr, weil

sie Worte der Wahrheit sind." Die patristischen Schriftbeweise für die Geheimnisse des Glaubens haben in der Überzeugung von der absoluten Wahrhaftigkeit Gottes ihre Grundlage.

Die Vernunft leitet diese Eigenschaft Gottes her:

1. aus seiner vollkommensten Erkenntnis, die jeden Irrtum ausschließt, in Verbindung mit seiner unendlichen Güte und Heiligkeit, die jede absichtliche Täuschung unmöglich machen. Calvins Lehre von dem Gegensatze zwischen dem geheimen und dem offenbaren Willen Gottes (S. 213) ist darum als Lästerung zu verurteilen;

2. aus der Stimme unseres Gewissens, in der sich der Wille Gottes kundgibt und die von uns strenge Wahrhaftigkeit verlangt, sowie aus der nahezu allgemeinen Überzeugung der Theologen, daß eine Lüge unter keinen Umständen erlaubt sei.

II. Gott ist unendlich treu, d. h. er kann sein Wort nicht brechen und das Vertrauen auf seine Verheißung niemals täuschen. De fide.

1. Kirchliches Lehramt. — Vatic. S. 3 cp. 1: omni perfectione infinitus.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift nennt ihn treu in allen seinen Worten (Ps. 144, 13). Num. 23, 19: Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? locutus est, et non implebit? 2 Tim. 2, 13: Ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.

So hat unsere Hoffnung ihre felsenfeste Grundlage in Gottes Treue. Hebr. 10, 23: Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem; fidelis enim est, qui repromisit. Tit. 1, 2: Vitam aeternam promisit qui non mentitur, Deus. Wenn das Geschöpf, soviel an ihm liegt, mit der Gnade Gottes seiner Bestimmung, sich in Glaube, Hoffnung und Liebe mit Gott zu verbinden, treu bleibt, so wird auch Gott sich ihm treu erweisen. Phil. 1, 6: Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet.

b) Ein Traditionszeuge ist z. B. Gregor von Nyssa Orat. cat. 34: Wenn der Herr versprochen hat, stets bei den Seinigen zu bleiben, so bedürfen wir weiter keiner Bestätigung; denn „was verheißen wurde, ist in der Untrüglichkeit des Versprechens gegenwärtig". Augustinus Enarr. in Ps. 94, 15: Sicut verum est quod promittit, sic certum est quod minatur.

Für die Vernunft ergibt sich diese Eigenschaft aus der absoluten Wahrhaftigkeit, mit der Gott seine Verheißungen und Drohungen aus-

spricht, aus der Unveränderlichkeit seiner Ratschlüsse und aus seiner Allmacht, die kein Hindernis kennt.

Heinrich III² 788 ff.; Scheeben I 720 ff.

Dritter Artikel.

Die göttliche Vorsehung und Vorausbestimmung.

§ 39.

Die göttliche Vorsehung.

Unter der göttlichen Vorsehung (providentia) verstehen wir den im Geiste Gottes von Ewigkeit vorherbestehenden Plan der Hinordnung der Dinge zu ihrem Ziele, besonders zu ihrem letzten und höchsten Ziele, das in der Verherrlichung Gottes besteht. Necesse est, quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est (1 q. 22 a. 1; Quodlib. 12 a. 3; De verit. q. 5 a. 1 ad 1). Die Vorsehung ist also wesentlich ein Akt des praktischen Erkennens, sie schließt aber auch das Wollen des Zieles und der geeigneten, in der Zeit anzuwendenden Mittel ein (1 q. 22 a. 1 ad 3).

In Gott ist nur eine Vorsehung, weil alles auf den einen höchsten Endzweck der Schöpfung hingelenkt wird. Aber insofern dieses Ziel nach Gottes Plan und Willen in sehr verschiedener Weise erstrebt und erreicht wird, unterscheidet man:

1. Providentia generalis, specialis und specialissima. Die erste erstreckt sich auf alle, selbst die geringsten Geschöpfe und nicht bloß im großen und ganzen, sondern auf alle Einzelheiten ihres Seins und Wirkens. Die zweite hat die Vernunftwesen und ihre Hinführung zum Endziele, das sie auch selbst bewußt erstreben sollen, zum Gegenstande. Die dritte ist der Gedanke Gottes von der Art und Weise, wie er seine Prädestinierten zur himmlischen Seligkeit führen wird. — Nur die spezielle und speziellste Providenz, nicht die generelle, werden bezüglich der Tiere verneint 1 Kor. 9, 9: Numquid de bobus cura est Deo?

2. Providentia ordinaria und extraordinaria. Die letztere sieht außergewöhnliches Eingreifen der göttlichen Fürsorge vor, z. B. in Wundern, in der Inspiration, in der Bewahrung des obersten kirchlichen Lehramtes vor Irrtum bei Glaubensentscheidungen;

3. Providentia naturalis und supernaturalis, je nachdem ihre Wirkungen an sich in der natürlichen oder in der übernatürlichen Ordnung liegen. Man kann aber auch mit Recht die gesamte göttliche Vorsehung übernatürlich nennen, weil das natürliche Endziel der vernünftigen Geschöpfe in der gegenwärtigen Weltordnung keine selbständige Bedeutung hat, sondern im übernatürlichen Endziele aufgehoben ist, und weil die ganze niedere Schöpfung dem Menschen zur Erreichung seines Zieles dienen soll und somit ebenfalls in die übernatürliche Zielstellung mit aufgenommen ist.

I. Es gibt eine göttliche Vorsehung, die sich auf die ganze geschaffene Welt erstreckt. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Das Vatikanische Konzil stellt fest: Universa, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter (S. 3 cp. 1, Denz. 1784). Dieses Dogma findet Gegner besonders im heidnischen Fatalismus, in allen Formen des Monismus und im Deismus.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Das Alte Testament stellt in den geschichtlichen Büchern die besondere Leitung des auserwählten Volkes und einzelner Gerechten in den Vordergrund. Auch die Ergüsse des kindlichen Vertrauens auf die göttliche Fürsorge, denen wir namentlich in den Psalmen 22. 26. 30. 36. 90 begegnen, beziehen sich auf diese besondere Vorsehung. Doch fehlt es nicht an Zeugnissen für die ganz allgemeine Providenz, z. B. Weish. 6, 8: Pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus (ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων). 8, 1: Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter (vgl. Vatic. l. c.). 11, 21: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. 14, 3: Tua autem, Pater, providentia gubernat. — Noch anschaulicher stellt uns das Neue Testament die Vorsehung Gottes vor Augen, die auch die geringsten Geschöpfe umfaßt. Für die Vögel des Himmels und die Lilien und das Gras des Feldes sorgt er voll Güte und Weisheit; um wieviel mehr wird also der Mensch Gegenstand seiner Fürsorge sein (Matth. 6, 26 ff.; 10, 29 ff.). „Allen gibt er Leben und Atem und alles" (Apg. 17, 25). Darum sollen wir unbegrenztes Vertrauen hegen: Humiliamini igitur sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis, omnem sollicitudinem vestram proicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis (1 Petr. 5, 6 f.; vgl. Phil. 4, 6). Auch die außerordentliche Vorsehung tritt in den biblischen Wundern usw. hervor.

b) Die Väter mußten diese Offenbarungswahrheit gegen mancherlei Irrungen schützen. Sie widerlegten den seichten Epikureismus, der die Sorge der Götter für die Menschen bestritt, die Torheiten des Fatalismus und des astrologischen Aberglaubens und die manichäische Annahme, daß das als absolutes Wesen gedachte Böse die Pläne Gottes durchkreuze. Auch die Synode zu Braga 561 can. 9 (Denz. 239) verwarf den Fatalismus.

Außerdem finden sich wohl bei allen Vätern gelegentliche deutliche Zeugnisse für den Glauben an die auch die kleinsten Dinge umfassende Vorsehung Gottes und seine besondere Fürsorge für die vernünftigen Geschöpfe. Wiederholt wurde dieser Gegenstand in eigenen Schriften behandelt, so durch Gregor von Nazianz De providentia carmina 5 et 6, Synesius von Cyrene De providentia libri 2, Theodoret De providentia orationes 10, Salvian von Massilia De gubernatione Dei libri 8 usw.

Spekulative Behandlung.

1. Die Vernunft schließt auf die göttliche Vorsehung aus der einheitlichen, überaus zweckmäßigen Einrichtung der Welt. Diese Ordnung muß wie alles Gute in der Welt von Gott erschaffen sein. Da aber das Wirken Gottes die höchste Vollendung besitzen muß, so kann er nicht blind und planlos handeln, sondern die Hinordnung der Geschöpfe auf ihre Ziele und insbesondere auf das letzte Ziel muß in seinem Geiste von Ewigkeit bestehen (1 q. 22 a. 1).

2. Die Vorsehung muß alle Einzeldinge in der ganzen Schöpfung umfassen. Denn kein geschaffenes Ding kann sein Ziel erreichen, ohne durch Gott darauf hingeordnet und hingeführt zu werden. Darum muß sich Gottes Ursächlichkeit auf alle einzelnen Geschöpfe und auf alle ihre Tätigkeiten erstrecken. Alles aber, was er in der Zeit vollbringt, muß seine Vorsehung von Ewigkeit geordnet haben. Alles untersteht daher seiner Vorsehung (a. 2).

3. Die Vorsehung Gottes umfaßt jedes einzelne Ding und dessen Hinordnung auf sein Ziel in der Weise, daß unmittelbar Gott selbst bezüglich des Daseins, der Kräfte und der Tätigkeit des Dinges den gesamten Plan von Ewigkeit festlegt und durch seine unmittelbare Einflußnahme auf das Geschöpf durchführt. Für vieles in der Welt hat er vorgesehen, daß es durch geschaffene Mittelursachen zur Ausführung gebracht wird, und diesen geschaffenen Ursachen hat er daher in seiner Vorsehung die erforderlichen Kräfte zugeteilt und deren Gebrauch geordnet. Providentia non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae (1 q. 23 a. 8; 1 q. 22 a. 3).

II. Die Übel in der Welt fallen unter die Ordnung der göttlichen Vorsehung. Sententia communis.

1. In der geschaffenen Welt sind physische Übel notwendig. Die Ordnung, die Gott festgestellt hat, bringt es mit sich, daß das

eine Ding zur Ernährung und Erhaltung des anderen dient, daß das eine von dem anderen umgestaltet wird, wie Schnee vor der Sonne schmilzt usw. Ein vielfaches schnelles und langsames Vergehen ist die notwendige Folge. Zur Strafe für den Sündenfall Adams sind diese physischen Übel im Vergleich zu dem glücklichen Zustande im Paradiese bedeutend vermehrt, verschärft und empfindlich geworden. Sie sind aber kein Beweis gegen die göttliche Vorsehung. Gott will sie ja nicht direkt und um ihrer selbst willen, nicht als Ziel, sondern nur indirekt und per accidens, sei es um durch Strafe die gestörte sittliche Ordnung zu schützen, sei es im allgemeinen, weil das Übel des einen Dinges dem anderen oder auch dem ganzen Weltall zum Vorteile gereicht. Gott ist, wie Thomas (1 q. 22 a. 2 ad 2) hervorhebt, der universalis provisor totius entis, dessen Vorsehung alles umfaßt; er läßt darum zu, daß ein Einzelding leidet, damit die Vollkommenheit des Alls nicht gehindert werde. Wenn alle physischen Übel beseitigt würden, so würde dem Weltganzen auch manches sittlich Gute fehlen, z. B. Übung der Geduld, Werke der Barmherzigkeit, heroische Tugenden, und vieles andere, das jetzt den Menschen veranlaßt, mit Eifer Gott zu suchen. Besonders im Lichte des Glaubens an das übernatürliche Endziel leuchtet uns dies ein. Vgl. 1 q. 48 a. 2; 49 a. 2; C. gent. III, 71; Augustinus Enchir. 11 (oben S. 220).

2. Auch das sittlich Böse untersteht der göttlichen Vorsehung. Gott will es weder direkt noch indirekt, sondern läßt es nur zu. Er könnte es zwar verhindern, aber er läßt es mit vollster Freiheit geschehen und beherrscht und leitet es mit höchster Macht, Weisheit und Langmut, so daß es dem Guten dient.

a) Obwohl die mit Freiheit begabten Geschöpfe vom Guten abweichen und sich zu der Sünde wenden können, hat Gott sie dennoch frei erschaffen wollen. Denn der Mißbrauch dieser Freiheit vermag die Vorsehung Gottes nicht zu stören, und ihr rechter Gebrauch gereicht in so hohem Maße zur Verherrlichung Gottes und zum Wohle der Geschöpfe, daß der Ratschluß Gottes, die mit der Natur der geschaffenen Vernunftwesen gegebene Möglichkeit der Sünde nicht aufzuheben, vollkommen begründet erscheint (C. gent. III, 94).

b) Gott will durch seine Vorsehung auch den wirklichen Mißbrauch der Freiheit nicht vollständig verhüten. Darin, daß er alles Böse zum Guten lenkt, tritt uns seine unendliche Macht, Weisheit und Güte in herrlichstem Glanze vor Augen. Seine Langmut, Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit kämen überhaupt nicht zur Offenbarung, wenn er die Sünde nicht zuließe. Auch die Reue der Menschen, die oft zu den erhabensten sittlichen Großtaten anregt, hat Sünde zur Voraussetzung. So wird das sittlich Böse, obwohl Gott es in keiner Weise, auch nicht als Mittel zum Guten will, durch seine Vorsehung dem Zwecke des Weltganzen dienstbar gemacht, wenn uns auch das volle Verständnis der Stellung der Sünde in Gottes Plänen hienieden verschlossen bleibt (mysterium iniquitatis 2 Thess. 2, 7) (1 q. 23 a. 5 ad 3; 103 a. 8).

Billot thes. 30; Billuart diss. 9 a. 1; Gonet II 183 ff.; Heinrich V² 313 ff.; Van Noort, De Deo creatore² 38 ff.; Pohle-Gierens I⁸ 389 ff.; Scheeben II 39 ff.; A. d'Alès, Providence et libre arbitre. Paris 1927; B. Bartmann, Unser Vorsehungsglaube. Paderborn 1931; P. Doret, L'irréprochable Providence. Paris 1936; A. Eymieu, La Providence. Paris 1927; J. Farago, Von der göttlichen Vorsehung nach dem h. Thomas. Temesvar 1927 (ungarisch); J. Goergen, Des h. Albertus M. Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum. Vechta 1932; F. Jansen, La divine Providence: Nouv. Revue théol. 1933, 97 ff.; R. Garrigou-Lagrange, La Providence et la confiance en Dieu. Paris 1932; P. W. v. Keppler, Das Problem des Leidens. 8. u. 9. Aufl. Freiburg 1919; N. Peters, Die Leidensfrage im A. T. Münster 1923; B. Ranft, Der Vorsehungsbegriff. Eichstätt 1928; W. Schöllgen, Der anthropologische Sinn der astrologischen Schicksalsdeutung im Weltbild des h. Thomas: Philos. Jahrbuch 1936, 125 ff.

§ 40.

Die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens.

I. Der Wille Gottes, die Menschen selig zu machen, ist allgemein. Gott schließt niemanden von vornherein von der himmlischen Seligkeit aus. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Die prädestinatianische Häresie (s. S. 246) behauptet, daß Gott nur den Prädestinierten die Erlangung des Heiles ermöglichen wolle und daß Christus nur für diese gestorben sei. Demgegenüber stellen die Synode zu Quierzy 853 gegen Gottschalk, das Tridentinum S. 6 can. 17 gegen Calvin, Innozenz X 1653 gegen Jansenius fest, daß Gott das Heil aller Menschen will, auch derer, die es tatsächlich nicht erreichen, und daß Christus für alle gestorben ist (Denz. 318 f. 827. 1098).

Dieser allgemeine Heilswille ist

a) ein wahrer und eigentlicher Wille (voluntas beneplaciti), und nicht ein bloß nach außen kundgegebener Wille (voluntas signi). Dies ist gegen Calvin festzuhalten, der sich zudem nicht scheute zu behaupten, der von Gott geoffenbarte Heilswille (voluntas signi) laute zwar allgemein, Gott habe aber seinen wirklichen Willen (voluntas beneplaciti) geheim

gehalten, und dieser sei nicht allgemein, sondern wolle nur einen Teil der Menschen selig machen;

b) ein vorangehender und bedingter, nicht ein nachfolgender und unbedingter Wille (voluntas antecedens et condicionata, nicht consequens et absoluta). Der h. Thomas lehrt: Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suae iustitiae (1 q. 19 a. 6 ad 1). Voluntas antecedens potest dici condicionata; nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis, quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem (In Sent. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 2). Die Bedingtheit des göttlichen Heilswillens darf also nicht als eine Unvollkommenheit des göttlichen Willens gedacht werden, als ob er von der Einwilligung des Menschen abhängig wäre, sie gleichsam abwartete und durch ihre Versagung vereitelt würde. Der Wille Gottes und die Gnade, durch die er seine Absicht zur Durchführung bringt, sind aus sich wirksam. Zwar macht Gott die Erwachsenen nur dann selig, wenn sie wollen und zustimmen, aber er macht sich nicht von ihrer Zustimmung abhängig, sondern verursacht sie durch seine Gnade mit unfehlbarer Sicherheit. Der allgemeine Heilswille Gottes heißt vielmehr bedingt wegen einer Unvollkommenheit auf seiten des Gegenstandes, weil dieser noch nicht mit allen Umständen, unter denen die Erlangung des Heiles vor sich geht, umgeben gedacht wird. Es sind Umstände, die mit der Ordnung der allgemeinen Vorsehung, mit der Defektibilität des geschaffenen Willens, mit dem Willen Gottes, seine Eigenschaften, auch die Strafgerechtigkeit, zu offenbaren usw., verbunden sind.

Also der allgemeine Heilswille Gottes ist ein vorangehender Wille, weil er den Menschen bloß in seiner spezifischen Natur berücksichtigt. Er beruht gleichsam auf der ersten Betrachtung des Menschen, dem Gott eine auf die himmlische Seligkeit hingeordnete Natur gegeben hat. Sofern Gott aber den Menschen mit allen Umständen, unter denen die Erlangung des Heiles vor sich geht, berücksichtigt — dies ist gleichsam die zweite Betrachtung des Menschen —, ist sein Heilswille ein nachfolgender Wille, und dieser ist nicht allgemein, vielmehr läßt Gott manche wegen ihres Widerstrebens gegen die Heilsgnade nach seiner Gerechtigkeit verlorengehen. Will Gott mit nachfolgendem Willen das Heil bestimmter Menschen, so ist dieser Heilswille unbedingt, er kommt unfehlbar zur Ausführung. Hingegen ist der allgemeine vorangehende Heilswille Gottes bedingt, da er sich nur unter der Bedingung auf alle erstreckt, daß die soeben angeführten allgemeinen Gesichtspunkte und Normen es zulassen. Vgl. 1 q. 19 a. 6; In Sent. 1 d. 46 q. 1 a. 1; De verit. q. 23 a. 2.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Die klassische Beweisstelle ist 1 Tim. 2, 4 ff.: (Deus) omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. Der Zusammenhang ist dieser: Der Apostel verlangt V. 1 ff., daß die Christen für alle Menschen, auch für die weltliche, damals heidnische, Obrigkeit beten, und dies begründet er V. 4 damit, daß nach dem Willen Gottes alle selig werden sollen. Zwar hat Paulus, wie V. 1 ff. und namentlich der Zusatz in V. 4: et ad agnitionem veritatis venire lehren, hauptsächlich die Erwachsenen im Auge. Aber die Begründung für den Heilswillen Gottes, die V. 5 f. folgt, ist so allgemein, daß sie für alle Menschen, Erwachsene und Kinder, Geltung hat. Er leitet nämlich den göttlichen Heilswillen ab 1. aus der Einzigkeit Gottes, 2. aus der Einzigkeit des Mittlers, 3. aus der Allgemeinheit der Erlösung. — Neben diesem Haupttexte kommen die zahlreichen Stellen in Betracht, an denen die Hl. Schrift versichert, daß Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern ihn zum Heile zu führen bereit ist, daß Christus für alle sein Blut vergossen hat und daß sein Evangelium allen verkündigt werden soll. Matth. 28, 18 ff.; Mark. 16, 15 f.; Luk. 9, 56; 10, 10; Joh. 3, 16 f.; 12, 47; Röm. 8, 32; 2 Kor. 5, 14; Kol. 1, 19 f.; 1 Tim. 1, 15; 1 Joh. 2, 2 usw.

b) Tradition. — Vor Augustinus besteht in der Väterlehre keinerlei Unsicherheit über die wahre Allgemeinheit des Heilswillens Gottes. Vgl. Hippolyt De antichristo 3; Basilius Reg. brevius tract. 248; Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 29; Epiphanius Haer. 55, 4; Ambrosius De Cain et Abel II, 3, 11; In Ps. 39, 20; In Ps. 118 sermo 8, 57; Hieronymus In Eph. I, 1, 11.

Augustinus, auf den sich die Gegner vor allem berufen, tritt in vielen seiner Schriften unserem Dogma aufs bestimmteste bei.

So bezeugt er Enarr. in Ps. 68 sermo 2, 11, daß Christus auch für den Verräter Judas sein Blut als Lösepreis hingegeben hat. Enarr. in Ps. 95, 15: Iudicabit orbem terrarum in aequitate, non partem, quia non partem emit; totum iudicare habet, quia pro toto pretium dedit. De catech. rud. 26 (um 400): A quo interitu, hoc est poenis sempiternis, Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici et non resistant misericordiae creatoris sui, misit unigenitum Filium suum. De spir. et litt. 33, 58 (ann. 412): Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire, non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur; quod cum sit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius evangelio non credunt, nec ideo tamen eam vincunt . . . Vinceretur autem, si non inveniret, quid de contemptoribus faceret, aut ullo modo possent evadere, quod de talibus ille constituit.

Während Augustinus also hier die Stelle 1 Tim. 2, 4 von dem ganz allgemeinen Heilswillen Gottes versteht, hat er sie in seinen letzten Schriften anders ausgelegt: Gott will das Heil aller, die wirklich selig werden (C. Iul. IV, 8, 42 ff.; De praed. 8, 14; Enchir. 103); oder: Gott will Menschen aller Klassen selig machen (De corrept. 14, 44; Enchir. 103); oder: Gott bewirkt, daß wir unser Heil und das Heil aller wollen (De cor-

rept. 15, 47). Diese Deutungen lassen anscheinend die strenge Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens fallen. Auch katholische Theologen haben dem Urteile des Jansenius zugestimmt, daß Augustinus in den letzten Jahren den Heilswillen Gottes nur für die Prädestinierten habe gelten lassen. Aber einen solchen Verstoß gegen die später als Dogma verkündigte Wahrheit dürfen wir dem doctor gratiae, dessen Gnadenlehre wieder und wieder von der Kirche für zuverlässig und katholisch erklärt worden ist, nicht zur Last legen. Er steht auch nicht allein mit seiner Deutung von 1 Tim. 2, 4. Andere Väter haben sich ihm angeschlossen, wie Prosper Ep. ad Ruf. 13, 14; Fulgentius De verit. praedest. III, 10, 15; Gregor d. Gr. (?) Conc. quor. test. 29. Auch der h. Thomas 1 q. 19 a. 6 ad 1 trägt neben der gewöhnlichen Deutung die augustinischen Auslegungen vor. In der Tat lassen sich auch diese rechtfertigen.

Wenn Gott nämlich nach der gewöhnlichen Erklärung alle Menschen ohne Ausnahme beseligen will, so ist seine voluntas antecedens et condicionata gemeint, d. i. der Wille, der sich auf die Menschen an und für sich betrachtet bezieht. Wenn Gott jedoch nach der späteren augustinischen Deutung das Heil aller mit gewissen Einschränkungen will, so gilt dies von der voluntas consequens et absoluta, d. i. von dem Willen, der die Menschen mit allen ihren besonderen Umständen berücksichtigt. Wie ein Richter mit vorhergehendem Willen das Leben aller Menschen will, aber mit nachfolgendem Willen den Tod dessen, der ein todeswürdiges Verbrechen beging, so will Gott antecedenter das Heil aller ohne Ausnahme, consequenter die Verdammung derer, die in der Todsünde sterben, nach Maßgabe seiner Gerechtigkeit (Thomas ib.).

Wenn Augustinus nun in seinen letzten Schriften nur den nachfolgenden Willen Gottes hervorhebt, so ist zu beachten: 1. Er hat die frühere Lehre und Auslegung von 1 Tim, 2, 4 nie ausdrücklich widerrufen. 2. Er erklärt Enchir. 103 f. (im J. 421), jeder Deutung dieses Textes zustimmen zu wollen, dum tamen credere non cogamur, aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri factumque non esse. Wenn Gott voluntate consequente etwas gewollt hat, so hat es nicht ungeschehen bleiben können; die voluntas antecedens et condicionata, alle selig zu machen, bleibt davon unberührt. 3. Er stand damals in scharfem Kampfe mit den Semipelagianern, die die Entscheidung über das Heil nicht bei Gott, sondern bei dem menschlichen Willen suchten. Daher sah Augustinus seine wichtigste Aufgabe darin, den nachfolgenden und unbedingten göttlichen Willen, der die Prädestinierten unfehlbar zum Heile führt, zu verteidigen, und bezog daher auch 1 Tim. 2, 4 auf diesen Willen.

Spekulative Begründung.

1. Die Irrlehre der Prädestinatianer bringt eine Grundwahrheit des Glaubens ins Wanken, daß nämlich jeder an Christus als seinen Erlöser glauben muß; wie kann er dies, wenn Christus nur für einen Teil der Menschen gestorben ist? Niemand kann ja ohne besondere Offenbarung wissen, ob er zu den Auserwählten gehört.

2. Sie beraubt die christliche Hoffnung ihrer Grundlage; denn wie vermag der Mensch seine Hoffnung auf Gott zu setzen, wenn er nicht überzeugt sein darf, daß Gott ihn zur Seligkeit führen will?

3. Sie beschränkt die Menschenliebe Gottes auf einen Teil der Menschen und macht sie enger, als die Liebe eines jeden Christen sein soll.

4. Auch der Kraft und Innigkeit unserer Gottesliebe tut sie Eintrag, da das bittere Leiden und Sterben, das Christus für uns und alle Menschen erduldet hat, einer der wirksamsten Beweggründe unserer Liebe ist (2 Kor. 5, 14 f.); wird sich wohl unsere Liebe an dem Kreuzesleiden des Herrn recht entzünden, wenn wir nicht wissen, ob er für uns gelitten hat?

II. Der allgemeine vorangehende Heilswille Gottes betätigt sich darin, daß Gott allen Menschen zureichende Gnade zur Erlangung des ewigen Lebens verleiht. Sententia communis gegen die Jansenisten.

1. Gott ordnet mit seinem vorangehenden Heilswillen alle Menschen auf das Heil hin. Wer aber das Ziel will, muß auch die Mittel wollen. Das unumgängliche Mittel, das ewige Heil zu erlangen, ist aber die Gnade. Also muß Gott, da er nichts Unmögliches wollen kann, allen die ausreichende Gnade spenden. Huius voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis et promoventia in finem omnibus communiter proposita tam naturalia quam gratuita (In Sent. 1 d. 46 q. 1 a. 1; vgl. In Hebr. 12 lect. 3). Daß auch den gefallenen Menschen diese göttliche Hilfe nicht vorenthalten wird, beweist uns das Dogma vom Erlöser, der sein Blut vergossen hat, um alle zu retten.

2. Gott hat uns durch seinen vorangehenden Willen zum übernatürlichen Ziele bestimmt und uns dadurch übernatürliche Pflichten auferlegt, auch im gefallenen Zustande. Sie zu erfüllen, ist ohne die Gnade unmöglich. Da aber Gott nichts Unmögliches befiehlt (Trid. S. 6 c. 11), so bereitet er durch seinen vorangehenden Heilswillen allen Menschen die zureichende Hilfe. Deus non est magis crudelis quam homo. Sed homini imputaretur in crudelitatem, si obligaret aliquem per praeceptum ad id, quod implere non posset. Ergo hoc de Deo nullo modo est aestimandum (In Sent. 2 d. 28 q. 1 a. 3).

Dieser Satz wird im einzelnen in der Gnadenlehre § 21 bezüglich der Gerechten, der Sünder, der Ungläubigen, der unmündigen Kinder bewiesen.

Billuart, De Deo diss. 7 a. 6—8; Gonet Tract. IV disp. 4; Pesch II[4] 195 ff.; Pohle II[8] 423 ff.; Scheeben IV 163 ff.; P. Manens, Disquisitio in doctrinam S. Thomae de voluntate Dei salvifica et de praedestinatione. Löwen 1883; M. Jacquin, La question de

niana. II. Paris 1931; M. De Lama, S. Augustini doctrina de gratia et praedestinatione. Turin 1934; A. Polman, De predestinatie van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn. Franeker 1936; C. Friethoff, Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin u. Calvin. Freiburg (Schweiz) 1926; dasselbe holländisch Zwolle 1925; R. Garrigou-Lagrange, La volonté etc. (oben § 41); Ders., La prédestination des Saints et la grâce. Doctrine de s. Thomas comparée aux autres systèmes théol. Brüssel 1936; J. Santeler, Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren des 13. Jahrh.: Zeitschr. f. kath. Theol. 1928, 1 ff. 182 ff.; F. Stegmüller, Zur Prädestinationslehre des jungen Vasquez: Festschrift Grabmann. Münster 1935, 1287 ff.

§ 42.

Eigenschaften der Prädestination.

I. Die Prädestination ist notwendig. Nur durch sie gelangt man zur Seligkeit. Sententia communis.

1. Diese Wahrheit schärft Augustinus ein: Non alios, sed quos praedestinavit . . ., ipsos et glorificavit (De praedest. 17, 34). Sein Schüler Fulgentius De fide ad Petrum 76 erklärt ebenfalls, alle, die selig werden, seien von Ewigkeit dazu prädestiniert, kein Prädestinierter könne verlorengehen und kein Nichtprädestinierter gerettet werden (nec quemquam eorum, quos non praedestinavit ad vitam, ulla posse ratione salvari).

2. Der innere Grund dafür ist leicht zu erkennen. Da nämlich die Erlangung des Heils alle natürlichen Kräfte schlechthin übersteigt, so kann der Mensch nur durch Gott des Heiles teilhaftig werden. Was Gott aber in der Zeit zum Heile der Menschen tut, muß in seinem ewigen Ratschlusse festgesetzt worden sein.

Es wäre vollständig verfehlt, die Erlangung des Heiles lediglich auf den allgemeinen Willen Gottes, alle selig zu machen, wenn sie es wollen, und auf die allgemeine übernatürliche Providenz Gottes zurückzuführen. Denn wenn das Heil des einzelnen, der selig wird, nicht von der göttlichen Prädestination abhinge, so wäre der ganze Unterschied zwischen dem, der selig wird, und dem, der verlorengeht, vom freien Willen des Geschöpfes verursacht, während doch Paulus und Augustinus das Gegenteil lehren. 1 Kor. 4, 7: Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Augustinus: Inter sanctos angelos et immundos fuisse discretum, ubi dictum est: Et divisit Deus inter lucem et tenebras . . . Solus quippe ille ista discernere potuit (De civ. Dei XI, 19).

II. Die Prädestination ist untrüglich und unabänderlich. Gott bestimmt von Ewigkeit, wie viele und welche Menschen selig werden. Sententia communis.

1. Hl. Schrift. — Luk. 10, 20: Gaudete, quod nomina vestra scripta sunt in coelis. Phil. 4, 3: Quorum nomina sunt in libro vitae. Joh. 10, 27 f. (S. 239). Vgl. Joh. 6, 39; 2 Tim. 2, 12.

„Buch des Lebens“ ist ein bildlicher Ausdruck für das absolut sichere Wissen Gottes über die Vorausbestimmung zum ewigen Leben. Ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae (1 q. 24 a. 1). Wenn von dem Auslöschen eines Namens aus dem Lebensbuche gesprochen wird (Ps. 68, 29; Apok. 3, 5), so soll damit nicht die Möglichkeit einer Abänderung des Prädestinationsbeschlusses behauptet werden. Die Ausdrucksweise erklärt sich vielmehr dadurch, daß es in dem Lebensbuche zweierlei Eintragungen gibt. Ein Teil der Menschen ist simpliciter, ein anderer secundum quid in ihm verzeichnet. Illi igitur, qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam ex praedestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitae, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam in seipsa; et isti nunquam delentur de libro vitae. Sed illi, qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam non ex praedestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitae non simpliciter, sed secundum quid, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam non in seipsa, sed in sua causa; et tales possunt deleri de libro vitae (a. 3).

2. Tradition. — Augustinus betont in vielgestaltiger Weise die Unfehlbarkeit der göttlichen Vorausbestimmung. Er nennt sie immobilis veritas praedestinationis (De praedest. 17, 34). Nach seiner Lehre wird kein Prädestinierter verdammt, keiner von ihnen bleibt bis zum Tode unter der Gewalt des Teufels; sie mögen zeitweilig irregehen, sie gehen dennoch nicht verloren; Gott weiß, daß ihnen auch ihre Fehltritte zum Besten gereichen werden; ihre Zahl steht fest, sie kann weder vermehrt noch vermindert werden (C. Iul. V, 4, 14; De corrept. 9, 21. 24; 13, 39 usw.).

Der angeblich augustinische Satz: Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris, stammt nicht von Augustinus. Auf den göttlichen Ratschluß bezogen entspricht er auch der Lehre des Kirchenvaters nicht. Es ist ja ein Widersinn zu sagen: Wenn Gott nicht beschlossen hat, daß du ins ewige Leben eingehst, so bewirke, daß er es beschließt. Hingegen auf die Ausführung des Prädestinationsbeschlusses bezogen hat der Satz einen gut augustinischen Sinn, entsprechend dem Worte In Ioh. tract. 26, 2: Nondum traheris? ora, ut traharis. Bitte Gott und bemühe dich selbst mit seiner Gnade, daß sich die Wirkungen der Prädestination in dir zeigen.

3. Innerer Grund. — Der Ratschluß und das auf ihm beruhende Wissen Gottes kann nicht vereitelt werden, die wirksame Gnade kann nicht ohne Wirkung bleiben. Augustinus: Horum (sc. electorum) si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo horum perit,

quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus; sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus (De corrept. 7,14).

III. Die göttliche Gnadenwahl ist für uns ein tiefes Geheimnis.

1. **Die Zahl der Prädestinierten ist nur Gott bekannt.** Sententia communis. Die **Kirche** betet in der Sekret pro vivis et defunctis: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus etc.

Es sind Versuche gemacht worden, die Zahl der prädestinierten Menschen im Verhältnisse zu der Zahl der Engel oder zu der der reprobierten Menschen zu bestimmen.

Mehrere Väter und Theologen waren der Meinung, daß nach der Absicht Gottes die durch den Fall der bösen Geister entstandene Lücke durch die Menschen ausgefüllt werden soll und daß daher die Zahl der zur Seligkeit prädestinierten Menschen mindestens so groß sei, wie die der gefallenen Engel. So Augustinus Enchir. 62; Gregor d. Gr. Moral. XXXI, 49, 99; Bernhard De adv. Domini sermo 1, 5. — Andere stellten, wie der h. Thomas 1 q. 23 a. 7 berichtet, die Ansicht auf, die Zahl der seligen Menschen werde mit der der seligen Engel übereinstimmen. — Noch andere vermuteten, es werden so viele Menschen selig, wie Engel gefallen seien, und dazu noch so viele, wie Engel erschaffen worden seien. Thomas selbst lehnt alle diese Berechnungen ab und erklärt auch bezüglich dieser Verhältniszahl, sie sei nur Gott bekannt.

Daß unter den Menschen die Zahl der Prädestinierten geringer sei als die der Reprobierten, scheint Matth. 22, 14 zu lehren: Multi enim sunt vocati, pauci vero electi (vgl. auch 7, 13 f.). Mit Rücksicht auf dieses Wort Christi tritt Thomas und mit ihm wohl die Mehrzahl der Theologen für den Satz ein: Pauciores sunt qui salvantur (1 q. 23 a. 7 ad 3). Die inneren Gründe dafür sind allerdings nicht zwingend. Man kann ihnen entgegenhalten, daß es der Würde des Erlösers und dem Werte seines heiligsten Blutes mehr zu entsprechen scheint, daß Gott um Christi willen die Mehrheit der Menschen rettet und sie nicht der Herrschaft des von ihm besiegten Teufels überläßt. Doch gibt auch dieser Grund keine Sicherheit. — Jedenfalls aber kommt nach der heute stark überwiegenden Ansicht der Theologen die Mehrzahl der Getauften in den Himmel. Auch bezüglich der erwachsenen katholischen Christen, denen die christliche Wahrheit und die Gnadenmittel zu Gebote stehen, darf man dies zuversichtlich annehmen. 1 Tim. 4,10: Speramus in Deum vivum, qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium.

2. **Kein Mensch ist ohne spezielle Offenbarung seiner eigenen Prädestination sicher.** De fide.

a) **Das Tridentinum erklärt gegen Calvin:** Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum . . . Nam nisi ex

speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit (S. 6 cp. 12, Denz. 805, dazu can. 15 und 16).

b) **Die Hl. Schrift hebt nachdrücklich hervor:** Nescit homo, utrum amore an odio dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta (Pred. 9,1 f.). Mit Furcht und Zittern sollen wir unser Heil wirken (Phil. 2,12), und wer zu stehen glaubt, sehe zu, daß er nicht falle (1 Kor. 10,12).

Dazu kommt, daß Paulus wiederholt, namentlich Röm. 9,11—23, die Auswahl bestimmter Menschen zur Glorie einzig aus dem ganz freien Willen Gottes erklärt. Ähnlich wie Gott in seinem unerforschlichen Willen unter den Söhnen Isaaks schon vor ihrer Geburt seine Wahl traf, Jakob erwählte, Esau aber verwarf, so handelt er auch in der Gnadenwahl für das himmlische Gottesreich (V. 11 ff.). Bloß nach seinem gnädigen Wohlgefallen wählt Gott diesen aus und führt ihn sicher zum Heile, während jener ausgeschlossen bleibt. Warum verfährt Gott in dieser Weise? V. 14: Quid ergo dicemus? numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: Miserebor, cuius misereor, et misericordiam praestabo, cuius miserebor. Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. V. 18: Ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat. **Gottes freiester erbarmender Wille allein erklärt die Auserwählung. Wie „der Töpfer Gewalt hat über den Ton, aus derselben Masse das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre zu machen" (V. 21), so hat Gott unbedingte Gewalt, unter den Menschen „Gefäße der Erbarmung zur Herrlichkeit vorzubereiten", und die anderen als „Gefäße des Zornes, die zum Untergange taugen", in ihrem Zustande zu belassen (V. 22 f.). Also aus dem Willen Gottes allein erklärt Paulus die Prädestination. So auch der h. Thomas** In Rom. 9 lect. 4: Deus liberam potestatem habet facere ex eadem corrupta materia humani generis sicut ex quodam luto, nulli faciendo iniuriam, quosdam homines praeparatos ad gloriam, quosdam autem in miseria derelictos. **Der Grund dieses göttlichen Wollens ist uns verborgen. Wir wissen aber, daß Gottes Gnadenwahl seiner Weisheit und Gerechtigkeit nicht widerspricht. Der Apostel schließt die ganze Auseinandersetzung mit dem staunenden Rufe:** O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! (11, 33).

c) **Die Väter betonen ausdrücklich, daß niemand seiner Auserwählung sicher sein kann.** Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum

se esse praesumat? (Augustinus De corrept. 13, 40; vgl. oben a; De dono persev. 13, 33).

Der h. Thomas fragt, weshalb Gott uns in dieser Ungewißheit belasse, und antwortet: „Mögen auch einige auf Grund eines speziellen Privilegs eine Offenbarung über ihre Prädestination erhalten, so ist doch eine Offenbarung an alle nicht angemessen, weil sonst die Nichtprädestinierten in Verzweiflung gerieten und in den Prädestinierten die Sicherheit zur Nachlässigkeit führen würde" (1 q. 23 a. 1 ad 4).

Trotz dieser Ungewißheit kann der einzelne aus verschiedenen Zeichen, die die Offenbarung ihm an die Hand gibt, eine certitudo coniecturalis schöpfen, daß er prädestiniert sei. Solche signa praedestinationis lassen sich aus den „acht Seligkeiten" Matth. 5, 3 ff. entnehmen, die aber offenbar eine vollkommene und beharrliche Übung solcher Tugenden voraussetzen. Ferner können eifriges Gebet um die Beharrlichkeit, großer Seeleneifer (Jak. 5, 20), innige Andacht zum göttlichen Erlöser und zur seligsten Jungfrau Maria eine sichere Vermutung der Prädestination begründen.

IV. Die Prädestination zu der ersten Gnade ist von der Voraussicht menschlicher Verdienste völlig unabhängig (praedestinatio ante praevisa merita). De fide.

Diese Glaubenswahrheit ist mit dem Dogma von der Unverdienbarkeit der ersten Gnade, das die Kirche den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber festgestellt hat, von selbst gegeben. — Der Nachweis folgt in der Gnadenlehre § 20.

V. Auch die komplete oder adäquate Prädestination zur Gnade und Glorie ist unverdienbar. Conclusio theologica.

Ohne die Gnade ist kein übernatürliches Verdienst möglich. Darum ist jedes Verdienst auf eine Gnade oder auf die Glorie des Himmels im letzten Grunde von der ersten Gnade abhängig, die gänzlich unverdienbar ist. Folglich ist die ganze Reihe der Gaben, die die komplete Prädestination umfaßt, d. h. die irdischen Gnaden und die ewige Glorie, kollektiv genommen ebenso unverdienbar wie die erste Gnade. M. a. W. auch die komplete Prädestination ist eine Vorausbestimmung ante praevisa merita.

Die Unabänderlichkeit und Unverdienbarkeit der Prädestination darf uns nicht verleiten, die Sorge für unser oder der Mitmenschen Seelenheil für überflüssig zu halten. Wie töricht würde ein Landmann handeln, wenn er den Acker unbebaut ließe, von dem Gedanken aus, daß Gott den Ernteertrag bereits festgesetzt hat und daß der Wille Gottes in Erfüllung geht! Gott hat die kommenden Ereignisse in seinem ewigen Ratschlusse so vorausbestimmt, daß sie zwar unfehlbar zu ihrer Zeit eintreten, daß sie sich aber, bevor sie eintreten, in der Macht der causae secundae befinden und durch diese verursacht werden. Darum bedeutet die Unfehlbarkeit der Begnadigung und Beseligung nicht, daß die Bemühungen des Prädestinierten um sein Heil

überflüssig sind. Ita praedestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae vel aliorum vel alia bona vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde praedestinatis conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur (1 q. 23 a. 8). Es ist also eine Forderung der christlichen Klugheit und Liebe, den größten Eifer darauf zu verlegen, sich und andere vor dem ewigen Verderben zu bewahren. Hat doch auch Christus selbst, der über die Prädestination seiner Apostel nicht im Zweifel war, sie wieder und wieder zur Wachsamkeit und zum Ausharren im Guten ermahnt. Ebenso mahnt 2 Petr. 1, 10: Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. Augustinus De corrept. 15, 46 stellt für die Arbeit am Heile der Seelen die Regel auf: Nescientes quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. Wir müssen so arbeiten, als seien alle prädestiniert und durch uns zu den notwendigen Heilswerken zu führen. Vgl. De dono persev. 17, 41.

Literatur wie § 41. Außerdem Heinrich-Gutberlet VIII 362 ff.; Hugon I[5] 295 ff.; A. Castelein, Le rigorisme. Le nombre des élus et la doctrine du salut. 2. Aufl. Brüssel 1899; J. Coppin, La question de l'Evangile: Seigneur, y en aura-t-il peu de sauvés? Brüssel 1899; L. G. A. Getino, Del gran número de los, que se salvan, y de la mitigación de las penas eternas. Madrid 1934; F. X. Godts, De paucitate salvandorum quid docuerint sancti. 2. Aufl. Roeselaer 1899; I. Lehu, De gratuitate praedestinationis secundum Concilium Valentinum: Gregorianum 1922, 103 ff.; B. Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels des Römerbriefes. Würzburg 1889.

§ 43.

Die Wirklichkeit und die Eigenschaften der Reprobation.

Die Reprobation ist der ewige und unabänderliche Ratschluß Gottes, zur Offenbarung seiner Vollkommenheit bestimmte Engel und Menschen wegen ihrer Sünden für immer vom Himmel auszuschließen. Sie umfaßt einen doppelten Willensentschluß Gottes: erstens die Sünde zuzulassen, die die ewige Verwerfung verdient, zweitens diese Strafe wirklich zu verhängen. Reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed . . . includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa (1 q. 23 a. 3). Der Name begegnet uns 1 Kor. 9, 27. Der ältere Sprachgebrauch bezeichnete die Reprobation auch wohl als „Prädestination" zum ewigen Tode. Doch ist die Vorstellung fernzuhalten, als ob die Reprobation den Grund der Verdammung, die Sünde, ebenso verursache, wie die Prädestination zum ewigen Leben den Grund der Beseligung, die Gnade, bewirkt.

Man unterscheidet die negative und die positive Reprobation nach dem genannten doppelten Ratschluß Gottes. Die negative Reprobation ist der Wille Gottes, zuzulassen, daß bestimmte Menschen durch

ihre Schuld das ewige Heil verlieren. Die positive Reprobation ist der Ratschluß Gottes, bestimmte Menschen wegen ihrer Sünden zu den Strafen der Hölle zu verdammen.

I. Es gibt eine ewige Reprobation bestimmter Engel und Menschen durch Gott.

Dieser Satz ergibt sich aus der tatsächlichen Verdammung vieler Engel und Menschen. Denn diese muß wegen der Unwandelbarkeit des göttlichen Erkennens und Wollens auf einem ewigen Ratschlusse Gottes beruhen. Vgl. can. 3 der Synode von Valence S. 238.

II. Die Reprobation ist ebenso unfehlbar und unabänderlich, wie die Prädestination. Die Zahl der Reprobierten ist für uns ungewiß. Ohne spezielle Offenbarung kann man von keinem Menschen vor seinem Lebensende mit voller Sicherheit behaupten, Gott habe ihn reprobiert.

Alle diese Eigenschaften der Reprobation lassen sich leicht beweisen, indem man das, was von den Eigenschaften der Prädestination gesagt wurde, auf deren Kehrseite anwendet.

III. Die positive Reprobation ist keine absolute, sondern eine bedingte, sie erfolgt nur post et propter praevisa peccata personalia. De fide.

Gegner dieser Wahrheit sind die Prädestinatianer. Zu ihnen gehören der Presbyter Lucidus in Südgallien (um 473), der Mönch Gottschalk in Franken († 868 oder 869), Wiclif, Hus und Calvin. Diesen Irrlehrern ist eine fatalistische Auffassung der Prädestination und Reprobation gemeinsam. Sie lehren eine gemina praedestinatio in dem Sinne, daß Gott die einen unbedingt zur Glorie, die übrigen ebenso unbedingt zur Hölle von Ewigkeit vorausbestimmt habe (reprobatio absoluta antecedens), und daß Christus nicht für die Reprobierten gestorben sei.

Die Anhänger Calvins schieden sich in Supralapsarier und Infralapsarier. Jene behaupten, daß Gott ohne Rücksicht auf den Fall Adams, ante sive supra lapsum Adami praevisum einen Teil der Menschen unbedingt reprobiert habe. Die Infralapsarier meinen, Gott habe eine solche Reprobation nur post sive infra lapsum Adami praevisum beschlossen. Sie beziehen also dieses angebliche Dekret Gottes bloß auf die gefallene Menschheit.

Positiver Nachweis des Dogmas.

1. Kirchliches Lehramt. — Die Kirche hat die prädestinatianische Häresie wiederholt verworfen. Das Arausicanum II 529 (Denz. 200) verdammt die Behauptung, einige seien durch Gottes Willen zur Sünde prädestiniert. Die Synode von Quierzy 853 cp. 1 (Denz. 316) erklärt gegen Gottschalk, daß Gott diejenigen, deren Untergang er

vorherweiß, nicht (unbedingt) zum Untergange prädestiniert hat; er hat ihnen aber, weil er gerecht ist, die ewige Strafe vorausbestimmt (also wegen ihrer Sünden). Ebenso verurteilt die Synode von Valence 855 can. 3 die Behauptung: aliquos ad malum praedestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint (Denz. 322). Das Tridentinum bestimmt gegen Calvin: Si quis iustificationis gratiam nonnisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, a. s. (S. 6 can. 17).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Die Hl. Schrift läßt deutlich erkennen, daß Gott nur die Menschen zu Strafen und Qualen vorherbestimmt, die ihn durch ihre Sünden gewissermaßen dazu zwingen. Ez. 33, 11: Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat (vgl. 18, 23. 32). Weish. 1, 13: Deus mortem non fecit nec laetatur in perditione vivorum. 2 Petr. 3, 9: Patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. Nach Matth. 25, 41 ff. begründet der Weltenrichter sein Verwerfungsurteil über die Gottlosen mit ihren Versündigungen.

b) Die Väter haben den Irrtum der Prädestinatianer, bevor er noch geschichtlich hervortrat, entschieden zurückgewiesen. Augustinus: (Deus) non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia iustus est (C. Iul. III, 18, 35). Quemquam immeritum et nulli obnoxium peccato si Deus damnare creditur, alienus ab iniquitate non creditur (Ep. 186, 6, 20). Fulgentius: Pravus nunquam aliquis fuit, nisi inquantum a Deo discessit, nec discessurum Deus praedestinavit, quamvis discessurum cognitio divina praesciverit (Ad Monimum I, 25). Johannes von Damaskus: Gott wird aus sich selbst zum Erbarmen bewegt, zum Strafen nur durch vorhergesehene Schuld (De fide orth. II, 29).

Spekulative Betrachtung.

1. Wenn Gott einen Teil der Menschen ohne Rücksicht auf ihren sittlichen Zustand zur ewigen Höllenstrafe vorherbestimmte, so hätte er nicht den ernsten Willen, alle selig zu machen.

2. Das Wollen Gottes kann sich nur auf Gutes und Gerechtes richten. Die Strafe ist aber nur dann gut und gerecht, wenn sie durch Sünde verdient ist. Also kann Gott seine Geschöpfe nur wegen ihrer Sünde, die er voraussieht, reprobieren. Der Prädestinatianismus stellt sich also in schroffen Gegensatz zu der Gerechtigkeit Gottes. Und insofern

er die Vorausbestimmung zu der Sünde lehrt, leugnet er auch direkt die Heiligkeit Gottes, hebt für die Reprobierten die freie Wahl zwischen Gut und Böse auf und zerstört die sittliche Ordnung.

Billuart, De Deo diss. 9 a. 8; Goudin (s. § 41) q. 3 a. 1; Hugon I[5] 286 ff.; Van Noort, De Deo creatore[2] 105 f.; Scheeben IV 269 ff.; Lehu (s. § 42); H. Lavaud, Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinisme? Le cas de Gotescalc: Revue Thomiste 1932, 71 ff. — Vgl. § 41.

§ 44.

Streitfragen katholischer Theologen über die Prädestination und Reprobation.

Die katholischen Theologen sind eins darüber, daß die Prädestination zu der ersten Gnade völlig unverdienbar ist, also ante praevisa merita geschieht (de fide), ebenso darüber, daß die komplete Prädestination (zur Gnade und Glorie) gleichfalls ante praevisa merita erfolgt (conclusio theologica), endlich auch darüber, daß die positive Reprobation zur ewigen Höllenstrafe nur post et propter praevisa peccata personalia von Gott beschlossen wird (de fide).

Es bleiben aber zwei schwierige Fragen offen:

1. Erfolgt die inkomplete Prädestination zur Glorie ante oder post praevisa merita? Nach der Offenbarungslehre ist die Glorie ein Lohn unserer übernatürlichen Verdienste. Es fragt sich also, ob die Voraussicht der Verdienste einen Einfluß auf die Prädestination zur Glorie ausübt, oder ob umgekehrt die Prädestination zur Glorie der Grund der Verdienste und ihrer Voraussicht ist. Im ersteren Falle wäre die Vorausbestimmung zur Seligkeit bedingt, im letzteren unbedingt. — 2. Ist die Annahme einer unbedingten negativen Reprobation theologisch begründet oder nicht?

I. Die Prädestination zur Glorie erfolgt ohne Rücksicht auf vorhergesehene Verdienste des Prädestinierten (ante praevisa merita). Sententia probabilior.

Diese Ansicht ist die des h. Augustinus und des h. Thomas. Ihr haben sich nicht nur die Thomisten und die Augustinianer, sondern in richtiger Auslegung ihres Meisters Duns Skotus auch die meisten Skotisten, ferner bedeutende ältere Molinisten, wie Suarez, Bellarmin, Ruiz, De Lugo, Salmeron, Estius usw., und neuere Theologen, wie der h. Alfons von Liguori, Janssens, Billot, angeschlossen. Bellarmin erklärt sogar: Haec sententia non quorumvis doctorum opinio, sed fides ecclesiae catholicae dici debet (De gr. et lib. arb. II, 11). Alle diese geben selbstverständlich zu, daß die erwachsenen Prädestinierten die himmliche Seligkeit tatsächlich zum Lohne ihrer übernatürlichen Verdienste erhalten. Aber der Ratschluß Gottes, ihnen die Seligkeit zu verleihen, geht nach ihrer Lehre jeder

Voraussicht ihrer Verdienste voran, er hat keinerlei Beweggrund in den Prädestinierten selbst, sondern einzig und allein im göttlichen Willen, in seiner freien unverdienten Erbarmung. Dieser Ratschluß Gottes ist dann seinerseits die Ursache der Verdienste und ihrer Voraussicht.

Nach diesen Theologen ist also die Ordnung in dem Ratschlusse der Prädestination eine andere als die Ordnung in seiner Ausführung: primum in intentione (scilicet gloria eorum, quos Deus eligit) est ultimum in executione, und: ultimum in intentione (scilicet gratia) est primum in executione.

Der ordo intentionis ist der, daß Gott bestimmte Menschen zuerst bedingungslos auserwählt und zur ewigen Seligkeit prädestiniert, sodann für eben diese Auserwählten kraft jener Prädestination die Mittel zur Seligkeit, nämlich die wirksamen Gnaden zur Heiligung und zur endlichen Beharrlichkeit feststellt, damit ihnen die Glorie des Himmels, die ihnen bedingungslos vorausbestimmt ist, auch als Lohn ihrer Verdienste zuteil werde.

Der ordo executionis ist der, daß Gott den Auserwählten in der Zeit zuerst kraft seines Prädestinationsbeschlusses die wirksamen Gnaden und dann zum Lohne für ihre treue Mitwirkung und für ihre Beharrlichkeit bis ans Ende die ewige Glorie verleiht.

Dieser thomistischen Auffassung von der Prädestination steht die Ansicht Molinas entgegen, der die große Mehrzahl der Molinisten und Kongruisten und viele andere Theologen, unter denen besonders der h. Franz von Sales († 1622) genannt zu werden pflegt, beipflichten. Diese Ansicht geht dahin, daß Gott nur die Engel und Menschen zur ewigen Glorie auserwählt und vorausbestimmt, deren Verdienste er zuvor vorausgesehen hat (post et propter praevisa merita). Die Prädestination ist also durch die Präszienz der Verdienste bedingt.

Die Reihenfolge der göttlichen Akte ist nach Molina für unser Denken diese: Gott will das Heil aller Menschen, und beschließt demgemäß, allen die zureichende Heilsgnade zu geben. Er sieht nun kraft der scientia media voraus, welchen Gebrauch die Menschen von diesen oder jenen Gnaden unter diesen oder jenen Verhältnissen machen würden, und wählt mit vollster Freiheit aus allen Möglichkeiten die jetzige Ordnung der Dinge aus, in der die einen durch ihre freie Zustimmung die zureichende Gnade wirksam machen und mit ihrer Hilfe den Himmel verdienen, die anderen trotz der zureichenden Gnade fündigen und unbußfertig sterben. Gott weiß unfehlbar voraus, welche Menschen dieser oder jener Klasse angehören werden, und prädestiniert die einen wegen ihrer vorhergesehenen Verdienste zur Glorie, und reprobiert die andern wegen ihrer vorhergesehenen Mißverdienste zur Hölle. Der ordo intentionis ist also nach Molina genau derselbe wie der ordo executionis. In beiden Ordnungen sind die Verdienste eine Ursache der Beseligung.

Nachweis unseres Lehrsatzes.

1. Hl. Schrift. — Röm. 8,28—30: Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit, quos autem iustificavit, illos et glorificavit. Außer der Präszienz und Prädestination sind hier die drei Stufen der Ausführung des Prädestinationsbeschlusses, die Berufung, Rechtfertigung und Beseligung, angegeben. Wie verhalten sich aber Präszienz und Prädestination zueinander? Wäre die molinistische Auffassung richtig, so hätte Paulus sagen müssen: Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui, hos praedestinavit. Das Vorherwissen wäre dann die scientia media, auf Grund derer nach der molinistischen Theorie Gott, ohne vorher etwas darüber beschlossen zu haben, unfehlbar vorausweiß, daß der Mensch kraft seiner angeborenen Freiheit der ihm angebotenen Gnade zustimmen und unter weiterem Gnadenbeistand zur Gleichförmigkeit mit dem Bilde des Sohnes gelangen wird. Dieses Wissen um den guten Gebrauch der Gnade geht nach Molina jedem Ratschlusse Gottes hierüber voran und ist der Grund für die unfehlbare Sicherheit der Prädestination. Der h. Thomas lehnt diese Deutung ab: Ista conformitas non est ratio praedestinationis, sed terminus vel effectus (In Rom. 8 lect. 6). Das Vorherwissen, das zum Begriffe der Prädestination gehört, ist ein praktisches Wissen um die Gleichförmigkeit mit dem Bilde des Sohnes Gottes, d. h. es ist mit wirksamem Wollen verbunden, es gründet sich auf Auserwählung und Liebe. Wie Thomas wiederholt betont, hat die Prädestination die Auserwählung zur Voraussetzung und die Auserwählung setzt die Liebe voraus. Auf Grund dieser speziellen und wirksamen Liebe zu bestimmten Menschen und ihrer Auserwählung hat Gott die Ordnung der Mittel, die sicher zur Seligkeit führen, erkannt und festgesetzt, und darin besteht wesentlich die Prädestination. Somit ist der Sinn der Paulusstelle: Die Gott diligendo et eligendo vorhergewußt hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu sein. Die Wirksamkeit dieses Dekretes leitet Paulus aus der Allmacht Gottes ab. V. 31: Si Deus pro nobis, quis contra nos?

Röm. 9,11—23 wird gezeigt, daß keine Rücksicht auf zukünftige gute Werke des Menschen, sondern allein das freieste Erbarmen Gottes den Erklärungsgrund für den ewigen Ratschluß der Prädestination zur Glorie abgibt. Vgl. S. 243.

Eph. 1,4—6: Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate; qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae. V. 11 f.: In quo etiam et nos sorte vocati sumus praedestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae, ut simus in laudem gloriae eius. Nach Thomas In Eph. 1 lect. 1 preist der Apostel hier die doppelte Wohltat der electio und der praedestinatio. Beide hat Gott uns aus reiner Güte ohne jede Rücksicht auf unser Verdienst zugewendet. Er hat uns ausgewählt, d. h. aus der massa perditionis ausgeschieden, nicht weil er vorhersah, daß wir heilig sein würden, sondern um uns heilig zu machen; und er hat uns vorherbestimmt zur Gemeinschaft mit den Seligen des Himmels, nicht wegen eines Anspruches auf unserer Seite, sondern nach dem Vorhaben seines Willens zum Erweise seiner Liebe.

2. Tradition.

Der Traditionsbeweis der Molinisten ist dadurch charakterisiert, daß sie auf die voraugustinischen Zeugnisse sehr großes Gewicht legen und die Thomisten tadeln, weil sie Augustinus größere Bedeutung zuerkennen als den älteren Zeugen. — Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die älteren Väter, soweit sie diese Frage berühren, durchweg die Auserwählung und Prädestination in Gott von der Voraussicht der Verdienste abhängig machen. Aber keiner von ihnen hat diese Frage eingehender untersucht. Es sind fast immer nur ganz beiläufige unfertige Bemerkungen, die zudem infolge des polemischen Gegensatzes zu dem die Freiheit leugnenden gnostisch-manichäischen Dualismus oder wegen der Absicht religiös-praktischer Einwirkung einseitig die Sache des freien Willens vertreten. Daher können diese Äußerungen wirklich nicht ins Gewicht fallen gegenüber den tiefgründigen, besonders durch das Auftauchen der pelagianischen Häresie veranlaßten Untersuchungen Augustins, der „das Verständnis für unser Problem in einem Menschenalter mehr förderte, als die Jahrhunderte vor ihm es vermocht hatten" (Kolb 22). Außerdem hat Augustins Gnadenlehre infolge der besonderen oft wiederholten kirchlichen Billigung eine einzigartige dogmatische Bedeutung (s. S. 53). Darum ist der Traditionsbeweis vorzüglich aus seinen Schriften zu führen. Deswegen haben auch die oben genannten älteren Molinisten in der Prädestinationslehre Molina fallen lassen und sind Augustinus gefolgt. Molina selbst aber gesteht offen, daß sich seine Lehre gegen die des h. Augustinus und des h. Thomas richte, und scheut sich nicht, dem doctor gratiae den Vorwurf zu machen, durch die „Härte" seiner Lehre manche Gläubige in Verwirrung gestürzt und den Pelagianern in die Arme getrieben zu haben (Concordia q. 23 a. 4 et 5 disp. 1 membr. 6 et ult.).

Augustinus hat in der Frühzeit seines schriftstellerischen Schaffens, da er gegen manichäischen Dualismus und heidnischen Fatalismus

kämpfte, ähnlich wie die Theologen vor ihm, die Selbständigkeit des Willens stark betont und für die Gnadenwahl die göttliche Voraussicht der Verdienste maßgebend sein lassen (z. B. Expos. quar. propos. in Rom. 60. 61. 68. Später bedauerte und widerrief er diese Äußerungen; er habe noch nicht das rechte Verständnis von der Gnadenwahl gehabt (Retract. I, 23).

Den *Wendepunkt* bildet die Untersuchung über Vorauswissen, Gnade und Freiheit, die Augustinus im Jahre 397 in seiner Schrift De div. quaest. ad Simpl. I q. 2 anstellte und deren Ergebnis er göttlicher Offenbarung zu verdanken glaubte (De praedest. 4, 8). Hier macht er den Ratschluß unserer Heiligung und Beseligung *ganz allein von Gottes unerforschlichem Willen*, nicht im geringsten von der Voraussicht unserer Werke, abhängig. Das *bedingungslose propositum Dei* steht voran, es ist die Ursache, von dem alles weitere im Heilsprozesse ausgeht: die iustificatio, die opera, die electio ad regnum coelorum (electio = Bestimmung des Gerechten zur Seligkeit wegen seiner guten Werke). Augustinus bemerkt hier zu Röm. 9, 11: Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio: id est, non quia invenit Deus opera bona in hominibus, quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius; sed quia illud manet, ut iustificet credentes, ideo invenit opera, quae iam eligat ad regnum coelorum . . . Non tamen electio praecedit iustificationem, sed electionem iustificatio (q. 2, 6). Augustinus entscheidet hier unsere Frage nach dem Grunde der Prädestination zur Seligkeit noch nicht klar. Aber die scientia media, die die Molinisten bei ihm finden möchten, liegt ihm ganz fern, und die Wucht, mit der er den unbedingten Willen Gottes an die Spitze stellt und alles von ihm ausgehen läßt, weist uns deutlich in die Richtung, in der Augustinus in der Folgezeit seine Lehre weiter ausgebaut hat, *daß nämlich das Vorauswissen der guten Werke der Menschen auf ihrer Vorausbestimmung zum ewigen Heile beruht.*

In den *reifsten Schriften* Augustins über die Gnade, etwa seit 418, ist nun aber die *unbedingte Prädestination zur Glorie* ein *Grundgedanke* seiner Gnadenlehre. Gott prädestiniert die einen und nicht die anderen, weil es ihm aus unerforschlichen Gründen seiner Weisheit so gefällt, und weil er sie prädestiniert hat, weiß er voraus, was er an ihnen tun wird. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus (De praedest. 10, 19). Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea prae-

destinatione, in qua Deus sua futura praescivit; electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id, quod praedestinavit, implevit (ib. 17, 34). Elegit nos . . ., non quia futuri eramus (scil. sancti), sed ut essemus (ib. 18, 36). Sine dubio praescivit, si praedestinavit; sed praedestinasse est hoc praescisse, quod fuerat ipse facturus (De dono persev. 18, 47). **Gott prädestiniert zur Glorie und führt dann diesen Ratschluß durch die Gnade der Beharrlichkeit durch:** Numerus sanctorum per Dei gratiam Dei regno praedestinatus donata sibi etiam usque in finem perseverantia illuc integer perducetur (De corrept. 13, 40).

Es ist eine haltlose Ausflucht neuerer Molinisten, Augustinus habe „nur eine einzige Prädestination gekannt, *die der Gnade*, und zwar der wirksamen Gnade" (Portalié 2403). Er weist oft auf die Vorherbestimmung zum ewigen Leben hin. So De corrept. 13, 40 (s. oben). Ferner: Ipsi sunt illi *praedestinati* et secundum propositum vocati, *quorum nullus perit*. Ac per hoc nullus eorum ex bono in malum mutatus finit hanc vitam; quoniam sic est ordinatus et ideo Christo datus, ut non pereat, sed habeat vitam aeternam (ibid. 9, 21; vgl. 7, 13. 14. 16; 9, 23; De praedest. 17, 34; De dono persev. 21, 55). Manche empfangen die Gnade des Glaubens und die Rechtfertigung durch die Taufe und gehen dennoch verloren; von ihnen sagt Augustinus, daß sie *niemals prädestiniert gewesen sind* (De dono persev. 9, 21: De corrept. 7, 16; 10, 26 usw.).

3. Der h. *Thomas* findet ebenso wie Augustinus den *einzigen Grund*, weshalb gerade diese und nicht jene für die Glorie bestimmt sind, *in dem unerforschlichen Willen Gottes*. Es ist ein Widerspruch mit der Hl. Schrift und den Aussprüchen der Heiligen, wenn man sagt, praedestinationem non esse per electionem praedestinantis (De verit. q. 6 a. 3). Per quam (electionem) ille, qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur, qui non hoc modo in finem diriguntur. Haec autem separatio non est propter diversitatem aliquam inventam in his qui separantur, quae posset ad amorem incitare (a. 1). Gratia est effectus praedestinationis et principium meriti. Ergo non potest esse, quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis (a. 2). Praescientia meritorum vel propriorum vel aliorum non est causa praedestinationis (a. 6). Hoc ipsum quod est velle accipere gratiam est nobis ex praedestinatione divina; unde non potest esse causa praedestinationis (a. 2 ad 11). Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem (1 q. 23 a. 5 ad 3). Non potest esse, quod merita consequentia gratiam sint ratio miserendi aut praedestinandi,

sed sola Dei voluntas, secundum quam misericorditer aliquos liberat (In Rom. 9 lect. 3). Vgl. C. gent. III, 165.

4. Innere Gründe.

a) Es ist ein Erfordernis der Klugheit, im Wollen der Ordnung gemäß vorzugehen, so daß man zuerst das Ziel, dann die Mittel festsetzt. Darum wird Gott der unendlich Weise auch in seiner Prädestination zuerst das Ziel, d. i. das ewige Heil bestimmter Personen, und dann die Mittel, d. i. die Verdienste, durch die sie es erwerben sollen, vorausbestimmen. Also die Prädestination zur Glorie erfolgt ante praevisa merita (1 q. 23 a. 5; De verit. q. 6 a. 2).

b) Dies zeigt sich besonders bei den im unmündigen Alter sterbenden Kindern, von denen die einen durch die Taufe zur Seligkeit gelangen, die anderen ungetauft bleiben und ihr Ziel nicht erreichen. Nur der unerforschliche Wille Gottes kann der Grund dafür sein, daß jene prädestiniert sind, diese nicht.

c) Die Offenbarung lehrt die Unerforschlichkeit der göttlichen Gnadenwahl. Die Prädestination ist für uns ein unergründliches Geheimnis des freiesten göttlichen Erbarmens (oben S. 242 f.). Eben dies wird in der thomistischen Prädestinationslehre festgehalten. In Molinas Lehre fällt hingegen das Geheimnisvolle ganz hinweg. Wenn seine Behauptung zutrifft, daß Gott sich in der Prädestination von der Voraussicht der Verdienste leiten läßt, so ist das Dunkel in der einfachsten Weise gelichtet.

d) Die molinistische Erklärung unterliegt noch anderen schweren Bedenken:

α) Ihre Grundlage ist die scientia media. Nur durch dieses angebliche Wissen Gottes wird von den Molinisten die unfehlbare Sicherheit der göttlichen Vorausbestimmung erklärt. Die Annahme der scientia media ist aber unhaltbar, wie oben S. 200 ff. eingehend nachgewiesen wurde. Folglich ist die Annahme der praedestinatio post et propter praevisa merita hinfällig.

β) Nach der molinistischen Erklärung sind die von Gott vorhergesehenen übernatürlichen Verdienste ein Grund der Prädestination, den der Prädestinierte darbietet. Sein Wille stimmt nämlich aus sich, ohne hierzu vorausbestimmt zu sein, kraft seiner angeborenen Freiheit der Gnade zu und macht sie dadurch wirksam, so daß mit Hilfe dieser Gnade verdienstliche Handlungen zustande kommen. Also der geschaffene Wille liefert aus sich einen Beitrag zu den Verdiensten, der nicht von der Gnade Gottes herrührt. Gott ist nicht die ganze Ursache dessen, was infolge der Prädestination in dem Erwachsenen geschieht. Der h. Thomas hat diese Auffassung im voraus zurückgewiesen: Non est distinctum, quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda et ex causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum. Unde et id,

quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione (1 q. 23 a. 5; vgl. auch die unter 3 angeführten Belege).

γ) Der Apostel fragt: Quis autem te discernit? Quid habes quod non accepisti? (1 Kor. 4, 7). Molina aber schreibt es unserem Willen zu, daß er durch seine Entschließung die zureichende Gnade wirksam macht, durch seine angeborene Freiheit die Sünde meidet und den Gnadenstand bewahrt. So ist es möglich, daß, wie Molina (Concordia q. 23 a. 4 et 5 disp. 1 membr. 11) darlegt, von zwei Gerechten, die Gott nach seinem ewigen Ratschlusse in vollkommen gleicher Weise ausstattet und leitet, in der völlig gleichen schweren Versuchung pro sola innata libertate utriusque der eine fällt, der andere beharrt. Sterben sie alsbald in diesem Zustande, so ist jener Ratschluß Gottes für den zweiten die Prädestination, für den ersten die Providenz, aber nicht die Prädestination. Woher stammt also nach Molina der Unterschied zwischen beiden? Nicht aus einem ewigen Ratschlusse Gottes, sondern nur aus dem verschiedenen Gebrauche, den sie von ihrer angeborenen Freiheit machen. Welches ist der Grund, daß Gott Entgegengesetztes von ihnen vorausweiß? Nur ihr verschiedener Freiheitsgebrauch. Warum ist bloß der eine von ihnen prädestiniert, der andere nicht? Weil gemäß ihrer angeborenen Freiheit der eine in der Gnade beharrt, der andere sie preisgibt. Nicht Gott hat also den Prädestinierten auserwählt, sondern dieser hat sich selber zur ewigen Seligkeit auserwählt. Daß der eine nach seiner angeborenen Freiheit an der Gnade festhält, ist die condicio sine qua non der göttlichen Voraussicht und der auf ihr beruhenden „Prädestination". Wie kann bei einem solchen Prädestinationsbegriffe die göttliche höchste Ursächlichkeit gewahrt bleiben?

δ) Nach Eph. 1, 4 ff. (s. S. 251) hat Gott uns von Ewigkeit auserwählt, heilig und makellos zu sein, und er hat uns vorherbestimmt nach seinem Vorhaben zu der Teilnahme an den Gütern, die der Anteil der Gerechten sind. Molina erklärt, hier sei die „erste Auserwählung" gemeint, die darin bestehen soll, daß Gott gemäß seinem allgemeinen und bedingten Heilswillen allen Menschen die Glorie geben wolle, die sich ihrer würdig erweisen, und deswegen allen die zureichende Gnade, heilig und makellos zu sein, zu verleihen beschließe. Aber wie kann von einer Auserwählung gesprochen werden, wenn alle Menschen zu den „Auserwählten" gehören? Eine „zweite Auserwählung" soll nach Molina folgen. Nachdem Gott nämlich die Verdienste und Mißverdienste vorausgesehen, bestimme er die Guten zur Seligkeit, die Bösen zur ewigen Strafe. Aber dürfen Prädestination und Reprobation in dieser Weise ganz gleichgestellt werden? Nach Molina erfolgt die Prädestination post et propter praevisa merita, die Reprobation post et propter praevisa demerita. Trägt also die eine Auserwählung den Namen electio ad gloriam, hatte dann Calvin so sehr unrecht, die andere electio ad gehennam zu nennen?

e) Beurteilt man endlich die Frage vom praktisch-aszetischen Standpunkte aus, so erscheint die thomistische Gnaden- und Prädestinationslehre weit mehr als die molinistische geeignet, das Gemüt zu beruhigen, Zuversicht und zugleich Demut einzuflößen.

Der Thomismus erwartet nämlich das Heil allein von Gott, der Molinismus auch von der eigenen Mitwirkung; denn die Voraussicht unserer Mitwirkung soll die Bedingung für unsere Vorausbestimmung zur Seligkeit sein. „Wo aber ist meine Hoffnung fester gegründet? Da, wo sie auf Gott beruht, oder wo sie sich auf menschliche Treue stützt?" (v. Schaezler 214). Schon zur Zeit des h. Augustinus wurde der Einwurf laut: Es ist doch ungewiß, ob Gott den Willen hat, mich wirksam zum Heile zu führen. Aber, so fragt der h. Lehrer, ist es denn gewisser, daß ich den Willen haben werde, mit der Gnade mitzuwirken? Da also beides ungewiß ist, warum sollte ich meinen Glauben, meine Hoffnung und Liebe nicht lieber der starken Hand Gottes, als meiner Schwäche anvertrauen? (De praedest. 11, 21). Wieviel zuversichtlicher können wir leben, wenn wir unsere *ganze* Hoffnung auf Gott setzen (si *totum* Deo damus), als wenn wir uns nur zum Teil auf ihn, zum Teil aber auf uns verlassen! (De dono persev. 6, 12). v. Schaezler 216 fügt hinzu: „Die Theologen, welche es *tröstlicher* finden, das Heil des Menschen auf seine eigene Mitwirkung mit der Gnade zu stellen, vergessen, daß die Gedanken des menschlichen Herzens von seiner Jugend auf zum Bösen geneigt sind (Gen. 8, 21), und daß auch die Gerechtfertigten, wie der Apostel in bitteren Klageworten von sich selber bekennt, noch unter dem Einfluß dieser Neigung stehen (Röm. 7, 14—25). Wenn uns die Kirche sagt, der Mensch habe aus sich selber eitel Lüge und Sünde (Arausic. II can. 22), welchen Trost können wir dann aus dem Bewußtsein ziehen, daß unser Heil allein von *uns* abhänge, von *unserer* Sorgfalt, mit der Gnade mitzuwirken? Wer seine Schwäche kennt und sich keiner Selbsttäuschung hingibt, der wird im Gegenteil durch jenes Bewußtsein nur allzu leicht beunruhigt werden, und zwar um so mehr, je demütiger einer ist, weil er dann um so lebhafter von seiner eigenen Untreue und Unzuverlässigkeit durchdrungen ist. Welchen Trost wird ihm also eine Lehre gewähren, welche die ganze Wirksamkeit der Gnade auf *seine* Treue baut? So gewiß als er von *dieser* nicht viel erwartet — sonst wäre er ja nicht wahrhaft demütig — wird er auch an *jener* verzweifeln." Vgl. Thomas von Kempen, Imit. Christi I, 25; III, 14.

II. Die nicht zur Glorie Prädestinierten sind ohne Rücksicht auf vorhergesehene Sünden (ante praevisa demerita) **negativ reprobiert.** Sententia probabilior.

Nach der *molinistischen* Theorie gibt es keine negative Reprobation, die der Voraussicht der geschöpflichen Verschuldung vorhergeht. Wo keine unbedingte Prädestination zur Glorie zugegeben wird, hat auch die unbedingte negative Reprobation keinen Platz. Die Nichtauserwählung gilt den Molinisten immer als Strafe für eine vorhergesehene wirkliche Schuld (propter praevisum demeritum absolute futurum). Die Reprobation ist demgemäß nach ihrem ganzen Umfange positiv und bedingt.

Unser Satz ergibt sich unmittelbar aus der thomistischen Lehre von der unbedingten Prädestination. Ist nämlich ein genau bestimmter und beschränkter Kreis von Personen vor aller Voraussicht ihrer Verdienste, also unbedingt, zur Glorie vorherbestimmt, so ist damit von selbst ge-

geben, daß die übrigen ebenso unbedingt, vor aller Voraussicht ihrer Mißverdienste, nicht zur Glorie auserwählt sind.

Worin besteht die negative Reprobation? Wir bestimmen sie mit der großen Mehrzahl der Thomisten (Capreolus, Cajetan, Silvester Ferrariensis, Goudin, Graveson, Billuart usw.) im Anschluß an den h. Thomas 1 q. 23 a. 3 und a. 5 ad 3 als den ewigen Ratschluß Gottes, zur Offenbarung seiner Vollkommenheit *zuzulassen, daß ein Teil der Vernunftwesen sündigt und so durch eigene Schuld die ewige Seligkeit verscherzt.* Dieser Ratschluß wird mit Recht *negative* Reprobation genannt, weil Gott nicht beschließt, seinerseits etwas zu bewirken, sondern nur von unserer Seite etwas geschehen zu lassen. Es ist ein Akt der göttlichen Vorsehung, die von Ewigkeit nicht nur das Gute bestimmt, das mit ihrer Mitwirkung geschehen soll, sondern auch das Böse, das sie zulassen will.

Den *Beweggrund* der negativen Reprobation erblicken wir mit Thomas a. 5 ad 3 in dem *Willen Gottes, seine Vollkommenheit zu offenbaren.* Wie er im Weltall seine Güte (bonitas) in den verschiedensten Abstufungen darstellt und auch Übel zuläßt, damit vieles Gute nicht verhindert werde, so will er auch im Menschengeschlechte seine Vollkommenheit an den einen durch Erbarmen und Schonen, an den anderen durch gerechte Bestrafung zeigen. Dies ist der Grund, weshalb Gott nicht alle auserwählt, sondern einige reprobiert (Röm. 9, 22 f.; 2 Tim. 2, 20). Er überläßt die letzteren ihrer natürlichen Defektibilität, ohne es durch *wirksame* Gnaden, die er ihnen ja nicht schuldig ist, zu verhindern, daß sie in schwere Sünde fallen und so durch ihre Schuld des Heiles verlustig gehen.

Bei dieser Erklärung sieht man auch, daß in der negativen Reprobation gar nichts von ungerechter Härte liegt, gar nichts, was dem allgemeinen Heilswillen Gottes entgegenstände. Sie spricht vielmehr eben das aus, was Gott selbst beteuert: Perditio tua (ex te), Israel; tantummodo in me auxilium tuum (Os. 13, 9). Nicht Gott schließt diese oder jene vor der Voraussicht ihrer Schuld vom Himmel aus, was der ewigen poena damni gleichkäme, sondern sie schließen sich selber *durch eigenen bösen Willen* aus vom Himmel, der ihnen schon durch die Berufung von Gott zugesagt war. Wenn Gott ihnen *ihren Willen läßt* und beschließt, die Schuld zuzulassen, wer kann darin eine Ungerechtigkeit auf seiten Gottes finden?

Etwas abweichend wird die Reprobation, insbesondere die negative, von anderen Thomisten erläutert.

Einige (Alvarez, Johannes a St. Thoma, die Salmantizenser, Contenson) erklären die Reprobation so: Gott will zuerst das Heil aller, sodann beschließt er, um zu zeigen, daß die himmlische Glorie keinem Geschöpfe geschuldet ist, einige ohne Rücksicht auf eine Verschuldung von der Glorie auszuschließen (negative Reprobation). Er beschließt weiter, seine Strafgerechtigkeit zu zeigen und deswegen die Sünde zuzulassen, deren Voraussicht die Ausschließung von der Glorie nicht bloß als Versagung einer ungeschuldeten Wohltat, sondern auch als Strafe motiviert (positive Reprobation). — Dieser Ansicht steht entgegen, daß der Wille Gottes, bestimmte Menschen bedingungslos von der Glorie auszuschließen, nicht ohne weiteres und notwendig mit dem Ratschlusse, die übrigen zur Glorie zu führen, gegeben und mit dem vorangehenden allgemeinen Heilswillen Gottes auch schwerlich vereinbar ist, da die exclusio a gloria sachlich mit der poena damni zusammenfällt. Auch ist die himmlische Seligkeit nicht schlechthin eine ungeschuldete Wohltat für die Menschen, nachdem Gott alle für diese Seligkeit bestimmt und alle zu ihr berufen hat. Diese Berufung hat allen Menschen einen in der Treue Gottes begründeten (entfernteren) Anspruch auf die Glorie verliehen, der nur durch die eigene Schuld des Menschen verlorengeht.

Andere (Gonet, Gotti, Massoulié) ziehen hauptsächlich die Erbsünde zur Erklärung der negativen Reprobation heran. Durch die Erbsünde ist die Menschheit eine massa damnata geworden. Diese Sünde sei ein vollwiegender Grund dafür, daß Gott, wenn er aus freiestem Erbarmen einen Teil aus der massa damnata ausscheide und für den Himmel bestimme, die übrigen nicht zur himmlischen Seligkeit prädestiniere. — Aber dagegen ist zu bedenken, daß die Erbsünde vollständig durch die Taufe getilgt wird, also für die Reprobation Getaufter keinen Erklärungsgrund bieten kann.

Billot th. 32; Billuart, De Deo diss. 9 a. 4. 5. 9; Goudin (s. § 41) q. 3 a. 1 concl. 3. 4 a. 2; Heinrich-Gutberlet VIII 329 ff.; Hugon I[5] 295 ff.; Del Prado III 187 ff.; Scheeben IV 249 ff.; v. Schaezler, Neue Untersuchungen 213 ff.

Vierter Artikel.

Die göttliche Macht.

§ 45.

Die göttliche Allmacht und Allherrschaft.

Die Macht Gottes darf in keiner Weise als potentia passiva, sondern nur als potentia activa verstanden werden (1 q. 25 a. 1). Sie ist mit dem Wesen Gottes und mit seinem Erkennen und Wollen der Sache nach dasselbe. Der Unterschied ist ein virtueller. Die Macht Gottes ist nämlich seine Wesenheit, insofern wir sie als das Prinzip der Ausführung dessen betrachten, was Gott außer sich zu verwirklichen beschlossen hat. Potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens (a. 5 ad 1).

Gottes Allmacht besteht darin, daß er alles kann (omnia potest, Augustinus De Trin. IV, 20, 27), oder darin, daß er alles kann, was er will (quidquid vult potest, Augustinus Enchir. 96), oder noch genauer darin, daß er alles kann, was er wollen kann, d. h. was innerlich möglich ist (vgl. ib. 95). Das Wort Allmacht drückt vor allem die extensive Unendlichkeit der Macht aus, ihre Unbegrenztheit hinsichtlich der Gegenstände, auf die sie sich erstrecken kann. Die Macht Gottes ist aber auch intensiv unendlich, d. i. von seiten des Subjektes, da der lauteren Wirklichkeit des göttlichen Seins auch eine lautere Wirklichkeit der göttlichen Macht ohne jede Potenzialität, Bedingtheit oder Endlichkeit entspricht. Sein bloßes Wollen genügt zur Ausführung dessen, was er will. Weder Stoff, noch Werkzeug, noch Mühe, noch Hilfe eines anderen ist ihm vonnöten.

I. Gott ist allmächtig. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Alle Symbola der Kirche bekennen den Glauben an den Deus omnipotens (*παντοκράτωρ*).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Die Allmacht Gottes wird als Offenbarungswahrheit schon dadurch bezeugt, daß אֵל (S. 143) einer der biblischen Eigennamen Gottes ist, der besonders in der Zusammensetzung אֵל שַׁדַּי die Allmacht prägnant ausspricht. In mannigfachen Wendungen und Bildern wird Gottes allbeherrschende Macht geschildert. Nichts ist für ihn zu schwer oder unmöglich. Numquid Deo quidquam est difficile? (Gen. 18, 14). Non erit impossibile apud Deum omne verbum (Luk. 1, 37). Auf sein bloßes Geheiß wird alles wirklich. Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum (Ps. 32, 6). Quoniam ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt (32, 9; vgl. Gen. 1, 3; Apok. 4, 11). Ihm allein kommt die Macht in diesem Vollsinne zu: solus potens (1 Tim. 6, 15).

b) Tradition. — Die Väter nennen den Glauben an die Allmacht Gottes ausdrücklich einen Bestandteil der „Glaubensregel". Irenäus: „Die Kirche . . . hat von den Aposteln und ihren Schülern den Glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, empfangen" (Adv. haer. I, 10, 1). Tertullian: Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem (De virg. vel. 1; vgl. Origenes De princ. Praef. 2; Novatian De Trin. 1).

Spekulative Erörterung.

Die aktive Potenz jedes Seins richtet sich nach dem Grade seiner Wirklichkeit (unumquodque agit secundum quod est in actu). Folglich kommt Gott, da er die lautere Wirklichkeit und schlechthin unendlich ist, eine schlechthin unbeschränkte Macht, also die Allmacht zu.

Von aktiver Potenz spricht man nämlich mit Rücksicht auf Mögliches. Da also die Macht Gottes unendlich ist, so erstreckt sie sich auf alles Mögliche. Dies gilt von keiner anderen Macht, weil die Zahl der möglichen Dinge unendlich und somit nur eine unendliche Macht allmächtig ist (1 q. 25 a. 1—3; De pot. q. 1 a. 1 et 2).

Von Gottes Allmacht ist nur das ausgenommen, was mit seiner unendlichen Vollkommenheit unvereinbar und was in sich widersprechend ist. Er kann nicht irren, nicht sündigen, sich nicht von Ort zu Ort bewegen, Geschehenes nicht ungeschehen machen u. dgl. Dies ist aber nur eine scheinbare, keine wirkliche Beschränkung seiner Macht; sie wäre nur dann wirklich beschränkt, wenn etwas in sich Denkbares oder Mögliches ihr unmöglich wäre (Augustinus De symb. ad cat. 1,1; C. Faust. XXVI, 5).

Eine gewisse Bindung seiner Allmacht hat Gott selbst dadurch bewirkt, daß er eine bestimmte Weltordnung mit Freiheit ein für allemal festsetzte. Daher sagt man: Was Gott in der gegenwärtigen Weltordnung kann, kann er potentia ordinata (oder ordinaria), insofern seine Macht durch seinen freien Ratschluß geordnet ist; was in anderen möglichen Weltordnungen möglich ist, kann er potentia absoluta (1 q. 25 a. 5 ad 1; Quodl. 4 a. 4).

II. Gott ist der höchste und unumschränkte Herr aller Dinge. De fide.

Die Herrschaft (dominium) bedeutet die Macht mit der Beziehung auf Untergebene. Dominus nomen magnificentiae, nomen est potestatis (Ambrosius De fide I, 1,7). Dominus proprie et vere est, qui aliis praecepta operandi dispensat et a nullo regulam operandi sumit (C. gent. III, 120; vgl. De pot. q. 7 a. 10 ad 4). Man unterscheidet das dominium proprietatis, d. i. die Gewalt, nach Gutdünken über etwas zu verfügen, und das dominium iurisdictionis, d. i. die Gewalt, die Untergebenen zu regieren.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Das Vatikanum nennt Gott unter Hervorhebung seiner Allmacht, Unermeßlichkeit, unendlichen Vollkommenheit den „Herrn des Himmels und der Erde" (S. 3 cp. 1). Unser Satz ist zweifellos auch durch das magisterium ordinarium et universale stets als Glaubenswahrheit verkündigt worden.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) In der Hl. Schrift wird die höchste und unumschränkte Herrschaft Gottes fast auf jeder Seite bezeugt. Wie er alles durch sein bloßes Wort ins Dasein gerufen hat (Gen. 1, 1 ff.; Ps. 148, 5), so bleibt auch alles seinem Befehle unterworfen (Ps. 148, 6; 118, 90 f.). Von Ewigkeit zu Ewigkeit reicht seine Herrschaft (Ps. 144, 13). Alles ist sein Eigentum: Tui sunt coeli et tua est terra, orbem terrae et plenitudinem eius tu fundasti (Ps. 88, 12). O Domine, quia ego servus tuus, ego servus tuus et filius ancillae tuae (Ps. 115, 7). Dominus omnium es, nec est, qui resistat maiestati tuae (Esth. 13, 11). Wie das Gefäß aus Ton in der Gewalt des Töpfers, so ist jeder Mensch in der Gewalt Gottes (Röm. 9, 20 f.). Gott ist „der König der Könige und der Herr der Herrschenden" (1 Tim. 6, 15). Ja die Bezeichnung „der Herr" (Adonai, ὁ κύριος, Dominus) galt den Juden geradezu als gleichwertig mit „Jahwe", so daß die Anwendung des Kyrios-Titels auf Jesus Christus auch ein Beweis für den Glauben an seine wahre Gottheit ist.

b) Den Vätern ist dieser Gottesname Dominus, ὁ κύριος, ὁ δεσπότης ebenso geläufig. Einzelzeugnisse für die göttliche Allherrschaft siehe etwa bei Lessius, De perf. div. lib. X.

Spekulative Begründung.

Dem Schöpfer, der jedes Ding nach seinem ganzen Sein verursacht hat und beständig im Sein erhält, kommt offenbar das unbedingte Eigentumsrecht und die unumschränkte Regierungsgewalt über alles zu. Pflicht des vernünftigen Geschöpfes ist es, anzuerkennen, daß Gott wahrhaft der Herr ist; es muß sich ihm ohne jeden Vorbehalt mit dem ganzen Sein und allen Tätigkeiten unterwerfen und ihm so den schuldigen Dienst (servitium) und die ihm allein gebührende Anbetung (cultus latriae) leisten (C. gent. III, 119. 120).

Bartmann I[7] 150 ff.; Heinrich III[2] 818 ff.; Janssens II 533 ff.; Pohle-Gierens I[8] 151 ff.; Scheeben I 598 ff. 724 ff.

Die Lehre von Gott dem Dreieinigen.

Literatur: A. d'Alès, De Deo trino. Paris 1934; L. Billot, De Deo uno et trino. 6. Aufl. Rom 1921; C. R. Billuart, Summa S. Thomae. Tract. de Trinitatis mysterio. 3. Bd. Würzburg 1758; V. Breton, La Trinité. Histoire, doctrine, piété. Paris 1931; H. Buonpensiere, Commentaria in Primam Partem Summae theol. S. Thomae Aq. Tom. II. De Deo trino. Bergara 1930; J. B. Franzelin, Tract. de Deo trino secundum personas. 3. Aufl. Rom 1883; P. Galtier, De SS. Trinitate in se et in nobis. Paris 1933; J. B. Gonet, Clypeus theologiae thomisticae. Prima pars. Tract. VI. 2. Bd. der Pariser Ausgabe 1875; C. Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige. Regensburg 1907; Al. Janssens, De H. Drievuldigheid. 2. Aufl. Antwerpen 1925; J. Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Tübingen 1857; L. Kopler, Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen. Linz 1933; A. L. Lépicier, Tract. de SS. Trinitate. Paris 1902; J. van der Meersch, Tract. de Deo uno et trino. 2. Aufl. Brügge 1928; J. Muncunill, Tract. de Deo uno et trino. Barcelona 1918; G. van Noort, Tract. de Deo uno et trino. 4. Aufl., besorgt durch J. P. Verhaar. Hilversum 1928; D. Petavius, Dogmata theologica. De Trinitate. 2. u. 3. Bd. Paris 1865; J. M. Piccirelli, De Deo uno et trino. Neapel 1902; J. Pompen-J. H. Selten, Tract. de Deo uno et trino. Hertogenbosch 1904; Th. de Régnon, Études de théologie positive sur la Sainte Trinité. 4 Bde. Paris 1892—98; F. A. Stentrup, De SS. Trinitatis mysterio. Innsbruck 1898; L. Thomassinus, Dogmata theologica. De SS. Trinitate. 5. Bd. Paris 1868. — Vgl. auch die Lehrbücher S. 95 f.

J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée. I. Les origines. 6. Aufl. Paris 1928; II. De S. Clément à S. Irénée. 1928; R. Blüml, Paulus und der dreieinige Gott. Wien 1929; L. Choppin, La Trinité chez les Pères apostoliques. Lille 1925; A. d'Alès, Novatien. Paris 1925; A. Anwander, Zur Trinitätslehre der nachorigenistischen alexandrinischen Theologie bis Arius: Theol. Quartalschr. 1921, 190 ff.; F. Zoepfl, Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Eustathius von Antiochien: Ebd. 1923, 170 ff.; B. Niederberger, Die Logoslehre des h. Cyrill von Jerusalem. Paderborn 1924; F. Nager, Die Trinitätslehre des h. Basilius. Paderborn 1912; J. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem h. Gregor von Nazianz. Regensburg 1850; F. Cavallera, Les premières formules trinitaires de s. Augustin: Bulletin de litt. eccl. 1930, 97 ff.; M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des h. Augustinus. Münster 1927; B. Schurr, Die Trinitätslehre

des Boethius. Paderborn 1935; J. Bilz, Die Trinitätslehre des h. Johannes von Damaskus. Freiburg 1909; J. Slipyi, Die Trinitätslehre des Patriarchen Photius: Zeitschr. f. kath. Theol. 1920, 538 ff.; 1921, 43 ff.; M. Schmaus, Die Trinitätslehre des Simon von Tournai: Rech. de théol. ancienne et médiévale 1931, 373 ff.; A. Stohr, Die Trinitätslehre des h. Bonaventura. 1. Teil. Münster 1923; Ders., Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg. Münster 1928; Ders., Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre im 13. Jahrh.: Theol. Quartalschr. 1925, 113 ff.; Ders., Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre: Zeitschr. für kath. Theol. 1926, 177 ff.; P. Minges, Zur Trinitätslehre des Duns Skotus: Franziskan. Studien 1919, 24 ff.; M. Schmaus, Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Skotus. Münster 1930; T. M. Pègues, Théologie thomiste d'après Capréolus. La Trinité: Revue Thomiste 1902/03, 694 ff.

Erster Abschnitt.

Die Erkennbarkeit der göttlichen Dreifaltigkeit.

§ 1.

Begriffsbestimmungen.

I. Das Wort Trinität (τριάς, zuerst bei Theophilus von Antiochien Ad Autol. II, 15; trinitas, zuerst bei Tertullian Adv. Prax. 2) bezeichnet das hehre Geheimnis unseres Glaubens, daß die eine Natur der Gottheit in drei Personen subsistiert und die drei göttlichen Personen ein Gott sind. Die deutschen Ausdrücke Dreifaltigkeit und Dreieinigkeit heben die beiden Seiten des Dogmas hervor, jener die Dreipersönlichkeit, dieser die Einheit des Wesens in den drei Personen. Es sind dieselben beiden Grundgedanken, die in dem Symbolum Quicunque (Denz. 39) in scharfer Bestimmtheit ausgesprochen werden: Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur.

Im näheren besagt das Dogma von der Trinität, daß die drei Personen in Gott, Vater, Sohn und Hl. Geist, vermöge des Gegensatzes ihrer Beziehungen als Personen real voneinander verschieden, hingegen in ihrem Wesen und darum auch in ihren Wesenseigenschaften und in ihren Tätigkeiten nach außen real eins sind. Jede der drei göttlichen Personen ist Inhaberin der einen unendlich vollkommenen göttlichen Natur; daß sie untereinander real verschieden sind, ist ausschließlich in den Beziehungen der Zeugung und der Hauchung begründet, durch die

der Sohn aus dem Vater und der Hl. Geist aus dem Vater und dem Sohne hervorgehen.

II. Das kirchliche Lehramt legt das Dogma von der Trinität unter Anwendung *philosophischer Begriffe* vor. So das vierte Laterankonzil 1215 (Denz. 428): Tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Da die Kirche diese Ausdrücke nicht näher erklärt, so sind sie nach dem zur Zeit der lehramtlichen Anwendung herrschenden theologischen Sprachgebrauche zu verstehen.

1. *Wesenheit*, *Substanz* und *Natur* sind, wie obiger Satz des Laterankonzils deutlich erkennen läßt, in Gott sachlich eins und dasselbe. Die Ausdrücke bezeichnen das den drei göttlichen Personen *Gemeinsame* im Gegensatze zu dem, was sie unterscheidet und jede einzelne von ihnen zu einem für sich bestehenden persönlichen Sein macht. An sich können die Ausdrücke so unterschieden werden, daß man unter *Wesenheit* das versteht, wodurch ein Sein das ist, was es ist, unter *Substanz* die Wesenheit eines in sich bestehenden Seins im Unterschiede vom Akzidens (1 q. 3 a. 5 ad 1; C. gent. I, 25), unter *Natur* die Wesenheit als Grund der Tätigkeit (1 q. 39 a. 2 ad 3). In Gott fallen Wesenheit und Substanz auch dem Begriffe nach zusammen, weil in ihm der Gegensatz von Substanz und Akzidentien ganz außer Frage bleibt; die Natur läßt sich jedoch als Grund seines Wirkens von der Wesenheit oder Substanz virtuell unterscheiden. In der Trinitätslehre bezeichnen *alle drei Ausdrücke die physische Wesenheit Gottes*, d. i. die Gesamtheit aller göttlichen Wesensvollkommenheiten.

Bei den *griechischen Vätern* sind die Ausdrücke οὐσία und φύσις zur Bezeichnung des Gemeinsamen in Gott üblich. In der jüngeren Patristik wird es häufig ausgesprochen, daß die beiden Wörter in der katholischen Trinitätslehre gleichbedeutend sind. *In der älteren Zeit* war der Sprachgebrauch jedoch *unsicher*, so daß eine genaue und unzweideutige Darlegung der Glaubenslehre erschwert war und die Häretiker sich die Unklarheit zunutze machen konnten. Mit φύσις wurde allerdings regelmäßig die gemeinsame Natur und Wesenheit Gottes bezeichnet, von mehr als einer φύσις in Gott zu sprechen war eine seltene Ausnahme. Hingegen wurde das häufiger vorkommende οὐσία nicht bloß zur Bezeichnung der gemeinsamen Wesenheit angewandt, sondern man gebrauchte es auch im Sinne des für sich bestehenden Seins synonym mit ὑπόστασις, wie man umgekehrt ὑπόστασις auch für οὐσία im Sinne der gemeinsamen Wesenheit setzte. Daher konnte z. B. Origenes (In Hebr. 1,3 fragm.) die Gemeinschaft der οὐσία zwischen Vater und Sohn im Sinne der Gemeinschaft des Wesens behaupten und dennoch anderswo (De orat. 15,1) schreiben, der Sohn sei „ein anderer als der Vater nach der οὐσία", nämlich ein anderer nach dem persönlichen Fürsichsein. Und daher konnte auch die Synode von Antiochien 268 gegen Paul von Samosata in demselben Sinne des persönlichen Fürsichseins die Gemeinschaft der οὐσία des Sohnes und des Vaters leugnen und erklären, der Sohn sei dem Vater nicht ὁμοούσιος, weil dieser Häretiker unter οὐσία die für sich bestehende Substanz verstand und mit dem Worte ὁμοούσιος die Personeinheit des Vaters und des Sohnes lehrte. Diese Unsicherheit im Ausdruck dauerte bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts. Noch die Synode zu Alexandrien 362 stellte es ausdrücklich frei, *eine* ὑπόστασις oder *drei* ὑποστάσεις in Gott zu bekennen. Im ersteren Falle ist es ein Bekenntnis zur Wesenseinheit, im zweiten Falle ein Bekenntnis zur Dreiheit der Personen. Besonders Basilius hat sich um die Festlegung des Sprachgebrauches verdient gemacht. Seine Erklärung (Ep. 236, 6 u. ö.), οὐσία bedeute das Gemeinsame (τὸ κοινόν), ὑπόστασις das Besondere (τὸ καθέκαστον), drang in der Trinitätslehre durch, und die darauf beruhende Formel μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν wurde bald allgemein anerkannt.

Die *lateinische Theologie* hat solche terminologische Schwankungen nicht durchgemacht. Schon Tertullian gebraucht *substantia* und *natura* in der Anwendung auf Gott als gleichbedeutend, wenn er auch sonst leichte Unterschiede zwischen diesen Ausdrücken findet. Später kam das Wort *essentia* hinzu. Alle drei bezeichnen nach Augustinus (Enarr. in Ps. 68 sermo 1, 5; De Trin. V, 2, 3; VII, 4, 9; De mor. Man. II, 2) das, was Gott an sich ist, das Gemeinsame in den drei göttlichen Personen.

2. *Person* ist nach scholastischer Lehre eine *vollständige, für sich bestehende, mit Vernunft begabte Substanz* oder eine *mit Vernunft begabte Hypostase*. Ein Ding muß nämlich, um *Hypostase* (oder Suppositum) zu sein,

a) *Substanz* sein, d. h. es darf nicht nach Art eines Akzidens in einem anderen sein, sondern muß *in sich bestehen*.

b) Es muß eine *vollständige Substanz* sein, d. h. es darf nicht als Teilsubstanz mit einer oder mehreren anderen eine einzige Substanz ausmachen (wie Leib und Seele), sondern muß *in sich allein als Substanz vollendet* sein.

c) Es muß eine *subsistierende Substanz* sein, d. h. es darf nicht als vollständige Substanz einem anderen Subjekte mitgeteilt und von ihm getragen sein (wie die menschliche Natur Christi vom Sohne Gottes), sondern muß *für sich bestehen*. Subsistenz ist die eigentümliche Daseinsweise der *Hypostase*. Die Hypostase ist *unmitteilbar*, und wie sie nach ihrem physischen Sein keinem anderen Dinge angehören und in diesem als in ihrem Subjekte sein kann, so kann sie in der logischen Ordnung auch von keinem anderen ausgesagt werden, vielmehr ist sie *selbst das letzte Subjekt*, von dem ihre Wesenheit, Eigenschaften und Tätigkeiten auszusagen sind.

Kommt noch hinzu, daß die Hypostase **mit Vernunft begabt** ist, so heißt sie **Person**. Persona est rationalis naturae individua substantia (Boëthius C. Nest. et Eut. 3). Diese Begriffsbestimmung ist von der Scholastik übernommen worden. Der h. Thomas 1 q. 29 a. 1 verteidigt sie gegen einige Bemängelungen.

Die den Ausdrücken „Hypostase" und „Person" entsprechenden **griechischen** Wörter ὑπόστασις und πρόσωπον wurden in der späteren Väterzeit ausschließlich auf das für sich bestehende Einzelwesen angewandt. Sie galten als gleichbedeutend, nur schließt πρόσωπον den Begriff der Vernünftigkeit ein. Die **ältere Vätertheologie** hatte im Kampfe mit der Häresie unter der **Mehrdeutigkeit** dieser Ausdrücke zu leiden. Daß ὑπόστασις anfänglich als synonym mit οὐσία behandelt wurde, ist schon bemerkt worden. Die Schwierigkeit erhöhte sich, als das schon von Hippolytus (C. Noët. 7. 14 u. ö.) trinitarisch verwertete Wort πρόσωπον von den Sabellianern mißbraucht wurde. Sie gingen auf die Grundbedeutung von πρόσωπον = Maske, Rolle zurück und erklärten die göttlichen Prosopa Vater, Sohn und Hl. Geist für bloße Erscheinungsweisen des einpersönlichen Gottes (s. § 4). Dies war der Grund, weshalb die kirchlichen Lehrer das Wort πρόσωπον längere Zeit hindurch nur selten auf Gott anwandten. So boten beide Wörter der Mißdeutung Raum. Lehrte man τρία πρόσωπα in Gott, so ließ es sich sabellianisch auslegen; bekannte man τρεῖς ὑποστάσεις, so war die Beziehung auf drei Wesenheiten (οὐσίαι), also drei Gottheiten, nicht ausgeschlossen. Darum wurde es notwendig, das Wort ὑπόστασις für das Besondere und Einzelne in Gott festzulegen und mit Basilius zu lehren: μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν (oder προσώποις).

Den **Lateinern** stand vor allem das Wort **persona** zu Gebote. Schon **Tertullian** wendet es in der Bedeutung eines für sich bestehenden Einzelwesens auf den Sohn und indirekt auf den Vater an (Adv. Prax. 7). Es ist stets gebräuchlich geblieben, tres personae in Gott zu bekennen. Als bei den Griechen πρόσωπον der sabellianischen Deutung wegen etwas in Mißachtung geraten war und ὑπόστασις vorgezogen wurde, erschien es den Lateinern bedenklich, ihnen hierin zu folgen, da ὑπόστασις mit substantia übersetzt wurde, substantia aber die Wesenheit bedeutete. Darum gebraucht und empfiehlt **Augustinus** die Formel: tres personae, una essentia vel substantia (De Trin. V, 8, 9 f.; VII, 4, 7 ff.). Nur selten paßt er sich der griechischen Ausdrucksweise an und sagt: tres personae vel substantiae, una essentia (De Trin. VII, 6, 11; VIII Prooem.). Auch **Thomas** kennt substantia noch in diesem doppelten Sinne: Substantia dupliciter dicitur, uno modo pro essentia sive natura, alio modo pro supposito sive hypostasi (3 q. 2 a. 6 ad 3; vgl. 1 q. 29 a. 2). In der Anwendung auf Gott hat es aber bei ihm nur die erstere Bedeutung.

Die **neuere Philosophie** hat unter dem Vorgange von Locke (die Keime dieser Anschauung liegen schon in Cartesius' Philosophie) einen **anderen Personbegriff** aufgestellt, den namentlich **Günther** († 1863) in die katholische Theologie einzuführen suchte.

Die Persönlichkeit soll danach nichts anderes sein als das **Selbstbewußtsein**. — Hierzu sei bemerkt:

a) Das Selbstbewußtsein eines geschaffenen Vernunftwesens ist nur eine Kundgebung der Person, nicht die Person selbst; es ist eine Tätigkeit des Erkennens, die eine vernünftige Hypostase als Subjekt voraussetzt; dieses Subjekt ist die Person.

b) Das Selbstbewußtsein bzw. die Anlage dazu in der geistigen Natur kann uns zwar erklären, weshalb der Geist eine vollkommenere Hypostase ist, als ein nichtgeistiges Wesen; es gibt aber nicht den Grund an, weshalb er Hypostase ist.

c) Wenn das Selbstbewußtsein die Person ausmachte, so wären Unmündige und andere, die kein Selbstbewußtsein haben, keine Personen, was der allgemeinen Überzeugung widerspricht.

d) Dieser Personbegriff zieht offenbare Irrtümer im Glauben nach sich. Denn in Gott ist wie **eine** Natur, so auch **eine** Erkenntnis, **ein** Selbstbewußtsein. Wenn also das Selbstbewußtsein die Persönlichkeit ausmachte, so wäre in Gott nur **eine** Person; und in dem Gottmenschen wäre eine doppelte Person, da er eine doppelte Natur und Erkenntnis hat.

3. Da die unter 1 und 2 erläuterten Begriffe aus den endlichen Verhältnissen abgeleitet sind, so können sie auf Gott nicht im völlig gleichen Sinne, wie auf die Geschöpfe, sondern nur **analog** angewandt werden. Die **göttliche Substanz** ist nämlich der geschöpflichen Substanz darin ähnlich, daß sie nicht nach Art eines Akzidens von einem Subjekte getragen wird; aber man muß die Vorstellung fernhalten, daß die göttliche Substanz, wie die geschöpfliche, Trägerin von Akzidentien sei. Die **göttliche Person** ist ähnlich der geschöpflichen Person eine vernünftige Hypostase und Inhaberin ihrer Substanz oder Natur mit ihren Eigenschaften und Tätigkeiten; auch darin stimmen sie miteinander überein, daß zwischen den göttlichen Personen ein realer Unterschied besteht wie zwischen geschaffenen Personen. Aber die Unähnlichkeiten dürfen nicht übersehen werden. Nicht nur daß bei jeder göttlichen Person die Selbständigkeit und Unmitteilbarkeit des Seins eine absolute und die Erkenntnis ihrer selbst unendlich vollkommen ist, in Gott sind die Personen auch nicht so voneinander getrennt, daß sie jede für sich ihre eigene Wesenheit, eigene Erkenntnisse, Interessen und Tätigkeiten besitzen, sondern sie haben die eine und einzige göttliche Wesenheit so gemeinsam, daß jede Person sie ganz besitzt; ihr essenzielles Erkennen, Wollen und Wirken ist nur ein einziges; sie sind infolge der Wesenseinheit ganz ineinander, und jede von ihnen bezieht sich ihrem

ganzen Sein nach auf eine andere göttliche Person und hat nur durch diese Beziehung ihr Fürsichsein.

Trotz dieser Unähnlichkeiten ist daran festzuhalten, daß die genannten Begriffe in ihrem eigentlichen Sinne und nicht etwa bildlich-metaphorisch von Gott auszusagen sind. Der h. Thomas betont es insbesondere betreffs des Begriffes Person: Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen persona de Deo dicatur; non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quae creaturis a nobis imposita Deo attribuuntur (1 q. 29 a. 3). Die Anwendung auf die anderen Begriffe ergibt sich von selbst.

Bartmann I[7] 171 ff.; Billot thes. 10; Heinrich IV[2] 370 ff.; Hugon I[5] 385 ff.; Kuhn 422 ff. 547 ff.; de Régnon I 59 ff. 129 ff.; Scheeben I 827 ff.; G. Bardy, Paul de Samosate. 2. Aufl. Löwen 1929, 324 ff.; R. Boigelot, Le mot „personne" dans les écrits trinitaires de s. Augustin: Nouv. Revue théol. 1930, 5 ff.; C. Braun, Der Begriff „Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation. Mainz 1876; J. M. Dalmau, De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam. Barcelona 1923; P. Galtier, *L'ὁμοούσιος* de Paul de Samosate: Recherches de science relig. 1922, 30 ff.; A. Grandsire, Nature et hypostases divines dans S. Basile: Ebd. 1923, 130 ff.; A. Michel, Hypostase: Dict. de théol. cath. VII, 1, 369 ff.; T. B. Strong, History of the theological term substance: Journal of Theol. Studies II (1901) 224 ff.; III (1902) 22 ff.; J. Tixeront, Des concepts de „nature" et de „personne" dans les pères et les écrivains ecclésiastiques des V[e] et VI[e] siècles: Revue d'hist. et de litt. relig. VIII (1903), 582 ff.; E. Schiltz, La notion de personne d'après s. Thomas: Ephem. theol. Lovan. 1933, 409 ff.

§ 2.

Die Trinität ein Geheimnis des Glaubens.

Die Trinität Gottes ist nicht etwa bloß in dem Sinne ein Geheimnis, daß wir sie in alle Ewigkeit nicht begreifen, d. h. sie nie so erkennen werden, wie sie erkennbar ist und wie die göttlichen Personen sie erkennen. In diesem abgeschwächten Sinne erklärten die Güntherianer die Trinität für ein Mysterium. Sie ist vielmehr ein Geheimnis im strengen Sinne des Wortes (mysterium strictum), d. h. wir können sie ohne göttliche Offenbarung überhaupt nicht erkennen und auch nach der Offenbarung keinen positiven Vernunftbeweis für ihre innere Möglichkeit führen.

I. Die menschliche Vernunft kann mit ihren natürlichen Mitteln nicht zu einer Erkenntnis der Dreipersönlichkeit Gottes gelangen. Fidei proximum.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Das Vatikanum lehrt, daß uns gewisse Wahrheiten des Glaubens nur durch Gottes Offenbarung bekannt werden konnten: Credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt (S. 3 cp. 4, Denz. 1795, vgl. 1816). Zu ihnen ist zu allererst die Trinität zu rechnen, die im Christentum stets als das mysterium mysteriorum gegolten hat.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Matth. 11, 27: Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. Dazu V. 25: Abscondisti haec a sapientibus et prudentibus. Also dem natürlichen Verstande ist es verborgen; erst die Offenbarung konnte uns zu einer Teilnahme an jener Kenntnis des Geheimnisses erheben, die nur den göttlichen Personen von Natur eigen ist. Joh. 1, 18: Deum nemo vidit unquam; Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Auch die Worte des Apostels 1 Kor. 2, 8—11 von den unergründlichen Tiefen der Gottheit, die nur der Geist Gottes erforscht, beziehen sich zumeist auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit.

b) Tradition. — Den Vätern gilt die Trinität als das Geheimnis *κατ' ἐξοχήν* im christlichen Glauben. Schon Origenes schreibt: Trinitas, quae omnem sensum intelligentiae non solum temporalis, verum etiam aeternalis excedit (De princ. IV, 1, 28). Als die Arianer den Sohn Gottes als ein Geschöpf hinstellten, beriefen sich die Väter immer wieder darauf, daß die Wahrheiten über die Trinität ganz und gar unsere natürliche Fassungskraft übersteigen und alle Belehrung darüber allein aus der Offenbarung zu schöpfen sei. Ambrosius: „Es ist mir unmöglich, das Geheimnis der (göttlichen) Zeugung zu wissen: der Verstand versagt, die Stimme schweigt, und nicht bloß die meinige, sondern auch die der Engel" (De fide ad Gratianum I, 10, 64). Hieronymus: „Das rechte Bekenntnis des Geheimnisses der Trinität ist, daß man kein Wissen von ihm habe" (In Is. XVIII Prooem.).

Spekulative Begründung.

a) Die endliche Welt, von der alle unsere Vernunfterkenntnis von Gott ausgeht, gibt uns kein Mittel an die Hand, die Dreipersönlichkeit Gottes nachzuweisen. Das ursächliche Wirken Gottes, das wir durch die Dinge der Schöpfung kennenlernen, ist der ganzen Trinität gemeinsam (unten § 14). Wir können daher durch Schlußfolgerung

von den Geschöpfen auf ihren Urheber zwar Gott in der *Einheit* seiner Natur und als ein persönliches Wesen erkennen. Aber daß er in *drei Personen* subsistiert, läßt sich aus den Geschöpfen nicht folgern (1 q. 32 a. 1; In lib. Boëthii de Trin. q. 1 a. 4; De verit. q. 10 a. 13).

b) Nachdem wir die *unendliche Vollkommenheit Gottes* mit der Vernunft erkannt haben, vermögen wir zwar manche göttliche Eigenschaften, die in ihr enthalten sind, aus ihr zu erschließen, wie z. B. die unendliche Erkenntnis und Liebe Gottes. Aber daß zu dieser Vollkommenheit auch *Hervorgänge* gehören, die sich von Ewigkeit im Leben Gottes vollziehen, daß aus der Selbsterkenntnis des Vaters der Sohn und aus der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes der Hl. Geist hervorgeht, kann die Vernunft nicht ahnen, um so weniger, als sie verschiedene Eigenschaften Gottes, die sie auf natürlichem Wege erkennt, wie die Einfachheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit nur so schwer mit diesen Hervorgängen zu vereinbaren weiß (In lib. Boëthii l. c. ad 6; De verit. l. c. ad 2).

Darum kann es auch nicht richtig sein, was manche Religionshistoriker behaupten, daß das christliche Trinitätsbekenntnis *aus anderen Religionen abgeleitet* oder sonst irgendwie *natürlich erklärt* werden könne.

In der Tat ist es nicht gelungen, irgendwo das Vorbild zu entdecken, nach dem sich unser Trinitätsglaube gestaltet hätte. Z. B. die *babylonische* Götterdreiheit Ea, Marduk und Gibil kann ihr Vorbild schon deshalb nicht sein, weil die babylonischen Götter nicht überweltlich, sondern bloß personifizierte Naturerscheinungen sind und weil gar nicht angegeben werden kann, auf welchem Wege der babylonische Einfluß in diesem Punkte das Christentum hätte erreichen können. — Der *persische* Kult ist allerdings vielfach mit der römisch-griechischen Welt in Berührung getreten und somit könnte an und für sich die Möglichkeit einer Einwirkung auf das Christentum vorliegen. Aber die Trias in dem persischen *Mithraskulte*, auf die man vielfach hingewiesen hat, Mithras, Kautes und Kautopates, ist nach dem bedeutendsten Kenner dieses Kultes Fr. Cumont keine wirkliche Dreiheit, sondern die drei sind eine und dieselbe Person, die nur in verschiedener Weise benannt und dargestellt wurde.

Um die natürliche Entstehung des Trinitätsglaubens zu erklären, berufen sich andere auf die allgemein menschliche und ursprüngliche Schätzung der „*heiligen*“ *Dreizahl*, die in den meisten Mythologien zum Ausdruck komme, bald in der Zusammenstellung dreier Götter zu einer Gruppe, bald in der Verehrung einer Gottheit in drei gleichen nebeneinander stehenden Bildwerken, bald in der Verehrung von dreiköpfigen, dreiäugigen, dreileibigen mythologischen Wesen. Aber hiermit das hehre Grundgeheimnis unserer Religion in Zusammenhang zu bringen ist nicht nur äußerst geschmacklos, sondern unter all den Triaden ist auch keine einzige, die eine wirkliche Parallele zu der christlichen Trinität bildet.

N. Söderblom († 1931) meint, *jede gestiftete Religion komme von selbst* zu der Dreiheit: der Gegenstand der Offenbarung, ihr Offenbarer und ihre Frucht oder Wirkung. So biete der *Buddhismus* die Dreiheit: Dhamma (= Gesetz), Buddha (Verkünder des Gesetzes) und Sangha (= Orden, Aszetenverein), und nach derselben Regel habe auch das Christentum zu seiner Trinität kommen müssen. — Aber daß die Regel keine allgemeine Geltung hat, zeigt sich schon im Judentum und im Islam, wo es solche Dreiheiten nicht gibt. Außerdem besteht keine Nötigung, die Dreiheit des Offenbarenden, des Geoffenbarten und seiner Wirkung zu einer Kultdreiheit zu machen. Jene Dreiheit im Buddhismus ist auch weit entfernt, eine „erklärende und vollkommene Analogie“ zu der christlichen Trinität zu sein.

Eine andere natürliche Erklärung versuchte Harnack († 1930). Das trinitarische Bekenntnis sei *aus der Polemik der ersten Christen mit den Juden* entstanden. Dem Gottesgesandten Moses hätten sie den Messias Jesus Christus als den eigentlichen und letzten Gesandten Gottes entgegengestellt (Joh. 1,17) und sich so zunächst zu Gott und dem Herrn Jesus Christus bekannt (Joh. 17,3; 1 Kor. 8,6). Später hätten sie den von Christus gesandten Geist hinzugefügt, weil sein Wirken unter ihnen aufs schlagendste die Messianität Christi bewies. — Indes von vielem anderen abgesehen, der bloße polemische Gegensatz gegen die Juden kann es unmöglich erklären, daß die Christen Jesus Christus in das Bekenntnis zu dem einen wahren Gott aufgenommen haben sollen, da ja die Juden Gott und Moses nie in einem Bekenntnisse zusammengefaßt, und da sie nie auch nur entfernt etwas Ähnliches von Moses gelehrt haben, wie Johannes und Paulus von Christus: Das sei das ewige Leben, daß man Gott erkenne und Christus, und Christus sei der Herr, durch den alles gemacht ist (Joh. 17,3; 1 Kor. 8,6). Dieses Bekenntnis zu Gott und Christus setzt die Gottheit Christi voraus. Daß aber der Hl. Geist erst später in die Bekenntnisformel eingefügt, die dreigliedrigen Formeln also durch eine Erweiterung der zweigliedrigen entstanden seien, ist völlig unbewiesen; die zweigliedrigen Formeln können mindestens mit demselben Rechte als Verkürzungen betrachtet werden.

Alle diese Bemühungen der offenbarungsfeindlichen Forschung tragen mit ihren negativen Ergebnissen dazu bei, die katholische Lehre, wonach unsere Kenntnis von dem dreipersönlichen Gott nur auf der Offenbarung beruhen kann, als wahr zu erweisen.

II. Auch nachdem uns die Dreipersönlichkeit Gottes geoffenbart ist, sind wir außerstande, sie mit bloßen Vernunftgründen positiv als wirklich oder auch nur als möglich zu beweisen. Fidei proximum.

1. *Kirchliches Lehramt.* — Das *Vatikanum* l. c. lehrt weiter: Auch die vom Glauben erleuchtete Vernunft kann die Mysterien niemals nach Art jener Wahrheiten erfassen, die den eigentlichen Gegenstand der Vernunfterkenntnis bilden. Die Geheimnisse bleiben vielmehr wegen ihrer Erhabenheit über den geschaffenen Verstand trotz Offenbarung und Glauben wie in Dunkel gehüllt, solange wir in diesem Leben weilen (Denz. 1796). Diese Worte betreffen ohne Zweifel auch die Trinität als das größte und tiefste Geheimnis des Christentums. —

Ausdrücklich trägt das Provinzialkonzil von *Köln* 1860 unseren Lehrsatz vor.

2. *Die Offenbarungsquellen.*

Der Satz wird zwar nicht von der *Hl. Schrift*, wohl aber von den *Vätern bezeugt*. So tadelt *Athanasius* die Häretiker, daß sie die geoffenbarte Wahrheit von der Trinität fälschen; zwar bleibe sie uns unfaßbar, trotzdem müssen wir gläubig an ihr festhalten (Ep. ad Serap. 1, 17). *Augustinus* verweist einem Arianer, der sich einer klaren Einsicht in die Dreieinigkeit Gottes rühmte, seine Blindheit und Vermessenheit, und er erklärt, daß alles, was wir über die Trinität sagen können, uns nur in der Überzeugung zu bestärken vermag, daß sie ein unaussprechliches Geheimnis ist (Ep. 242, 5).

Wenn Augustinus De Trin. XV, 1, 1 den Glauben an die Trinität voraussetzend einen Vernunftbeweis für sie in Aussicht stellt, so zeigt er durch seine vorsichtige Ausdrucksweise (*aliqua, si possumus*, rationabiliter iam demonstrare debemus) und durch seine den „Beweis“ beständig begleitenden Hinweise auf dessen Unzulänglichkeit, daß er über eine Erläuterung des Geheimnisses durch Analogien nicht hinausgehen will.

Spekulative Gründe.

1. Die für den ersten Lehrsatz dargelegten Gründe gelten auch hier. Da die Offenbarung die Natur unseres Denkens nicht verändert, so bleibt die Trinität auch dann für unsere Vernunft unbeweisbar, wenn wir sie durch die Offenbarung kennengelernt haben. Vgl. Thomas In lib. Boëthii de Trin. q. 6 a. 3.

2. Dies bestätigen die in neuerer Zeit unternommenen Versuche, die aus der Offenbarung bekannte Dreipersönlichkeit Gottes mit bloßen Vernunftgründen zu beweisen. Denn alle diese Versuche sind *gescheitert*. Das gilt nicht nur von den pantheistischen Erklärungen Hegels, Schellings u. a., sondern auch von denen, die eine ausgesprochen theistische Grundlage haben.

a) Die *pantheistische* Darstellung will von dem unpersönlichen „Absoluten“ und seinem „reinen Denken“ aus mit Notwendigkeit zu seinem Denkobjekte, dem „Logos“, kommen, der das Gleichbild des Absoluten und zugleich die Welt sei, und weiter zum endlichen Geiste, da das Absolute, indem es in der Weltwirklichkeit sein eigenes Wesen erkenne, selbstbewußter Geist werde; dieses dritte, der Geist, soll dann die „höhere Einheit“ der beiden ersten sein. — Diese „Trinität“ hat aber mit der des christlichen Bekenntnisses nichts mehr gemein. Das „Absolute“ hört in dem Selbstentfaltungsprozesse auf, unendlich zu sein, und das Ergebnis ist weder eine Dreipersönlichkeit noch eine Wesenseinheit der drei.

b) Auf *theistischer* Grundlage sind mehrere Versuche, die Trinität logisch aus dem Gottesbegriffe zu entwickeln, entstanden.

α) *Günther* († 1863) ging von dem Hegelschen Gedanken aus, daß das *Selbstbewußtsein* seiner Natur nach zweierlei einschließe, nämlich die reale Scheidung des Vorstellenden von dem Vorgestellten (Satz und Gegensatz oder Subjekt und Objekt) und die reale Gleichsetzung beider in der Vorstellung (Gleichsatz oder Identität). Auch das *göttliche* Bewußtsein sei auf diese Weise innerlich vermittelt. Aber gemäß seiner Unendlichkeit müsse, wie das Subjekt, so auch das Objekt die eigene Substanz Gottes sein, die er aus sich hervorbringe oder „durch Emanation verdoppele“, und beide müssen in der Erkenntnis ihrer substanziellen Identität ihre Gleichsetzung vollziehen, d. i. die göttliche Substanz „zum dritten Male setzen“. — Allein es ist eine willkürliche Annahme, daß Gott seine Substanz verdoppeln müsse, um sich erkennen zu können. Eine solche Vermittlung seiner Selbsterkenntnis ist durch seine absolute Einfachheit ausgeschlossen. Günther kehrt das Verhältnis von Erkennen und Zeugen in Gott um; denn Gott zeugt nicht den Sohn, um sich selbst zu erkennen, sondern dadurch, daß er sich selbst erkennt, zeugt er den Sohn. Zudem führt die Vorstellung, daß die Hervorbringung des Sohnes und des Hl. Geistes die göttliche Substanz zum zweiten und dritten Male setze, zum offenbaren Tritheismus. Vgl. das Urteil Pius' IX 1857 über die Lehre Günthers (Denz. 1655).

β) *Rosmini* († 1855) leitet die Dreipersönlichkeit Gottes einfach daraus ab, daß die „*höchsten Formen des Seins*“: Subjektivität, Objektivität und Heiligkeit (oder Realität, Idealität und Sittlichkeit) nur als drei Personen in Gott wirklich sein könnten. — Jedoch dieser „Beweis“ für die Trinität ist völlig haltlos. Mit demselben Rechte können andere Formen, z. B. ens, verum und bonum als Personen gefaßt werden. In Wirklichkeit sind jene Formen in Gott nur begrifflich verschieden. Diese Lehre Rosminis wurde durch das S. Officium 1887 verworfen (Denz. 1915 f.).

γ) *Neuere Protestanten* knüpfen an einen Gedanken Richards von St. Viktor († 1173) an und glauben von der *göttlichen Selbstliebe* aus die zweite und dritte göttliche Person nachweisen zu können. Die unendliche Vollkommenheit und höchste Seligkeit dieser Selbstliebe fordere in Gott notwendig ein alter ego als Objekt und noch eine dritte an der gegenseitigen Liebe teilnehmende Person. — Indes die Liebe ist nicht durch die Beziehung auf andere Personen, sondern dadurch unendlich vollkommen und selig, daß sie das höchste Gut um seiner selbst willen unendlich liebt. Ob das höchste Gut, die göttliche Wesenheit, in einer oder mehreren Personen subsistiert, läßt sich aus der Selbstliebe Gottes nicht erkennen.

Wenn *Richard von St. Viktor* den erwähnten Gedankengang als eine ratio necessaria für Gottes Dreipersönlichkeit bezeichnete, oder wenn *Raimundus Lullus* († 1315) meinte, daß die in der Liebe und Güte Gottes liegende unendliche Mitteilsamkeit seiner selbst notwendig die reale Unterscheidung dreier Personen, des Mitteilenden, des Mitgeteilten und des objektiven, aus beiden hervorgehenden Mitteilens verlange, so sind diese und ähnliche scholastische Darlegungen trotz des Pochens auf die rationes necessariae von *wesentlich anderer Art*, als die oben angeführten Erklärungsversuche. Jene Scholastiker wollen keinen natürlichen Vernunftbeweis für die Trinität erbringen, sondern *von der geoffenbarten Wahrheit aus* Schlüsse ziehen. Richard selbst erklärt von der Aufsuchung, Erörterung und Feststellung dieser Lehren: Nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixa (De contempl. IV, 3). Wer im Glauben erkannt hat, daß es in Gott zwei reale Hervorgänge gibt,

kann darauf einen sicheren Beweis für die Ewigkeit, Substanzialität, Persönlichkeit der Hervorgehenden aufbauen. So hat wohl auch der h. Thomas 1 q. 32 a. 1 ad 2 den Anspruch Richards, einen zwingenden Beweis führen zu können, aufgefaßt (1 q. 32 a. 1 ad 2).

Bartmann I^{7} 220 ff.; Billot thes. 15; Billuart diss. 1 a. 4; Franzelin thes. 17. 18; Gonet II 602 ff.; Heinrich IV^{2} 5 ff.; Hugon I^{5} 391 ff.; Kuhn 502 ff.; Van Noort[4] 203 ff.; Pesch II^{4} 292 ff.; F. Diekamp, über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses. Münster 1911; M. Scheeben, Die Mysterien des Christentums. 3. Aufl., besorgt von A. Rademacher. Freiburg 1925; P. Montanari, Il pensiero filosofico in „De Trinitate“ di S. Agostino: Sophia 1933, 194 ff. 418 ff.; J. Ebner, Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor. Münster 1917; J. Hessen, Hegels Trinitätslehre. Freiburg 1922; M. T.-L. Penido, Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité: Ephem. Theol. Lovan. 1937, 33 ff.; G. Salet, Le mystère de la charité divine: Rech. de science relig. 1938, 8 ff.

§ 3.

Die Tragweite der Vernunfterkenntnis bezüglich des Trinitätsgeheimnisses.

I. Die natürliche menschliche Vernunft ist imstande, die Möglichkeit des Trinitätsgeheimnisses negativ zu beweisen, d. h. zu zeigen, daß kein gegen die Möglichkeit vorgebrachter Einwand zwingend ist. Sententia communis.

1. Gott hat uns dieses Geheimnis geoffenbart. Daher kann es mit keiner sicheren Vernunftwahrheit in Widerspruch stehen (Vat. S. 3 cp. 4, Denz. 1797), und darum ist kein Gegenbeweis gegen dieses Mysterium objektiv stichhaltig.

2. Gott ist unendlich. Das Unendliche läßt sich aber nicht nach den endlichen Verhältnissen vollentsprechend beurteilen. Deshalb ist es ein Fehlschluß, etwas in Gott nur aus dem Grunde für unmöglich zu erklären, weil es innerhalb der Schöpfung nicht wirklich werden kann.

3. Auch im einzelnen lassen sich die Einwendungen, die der Unglaube in alter und neuer Zeit gegen die Möglichkeit der Trinität erhebt, als nicht zwingend dartun.

a) Man sagt z. B., drei könne nicht eins und eins nicht drei sein. — Aber dieser Satz hat keine Geltung, wenn eins und drei in verschiedener Beziehung von einem Subjekte ausgesagt werden. Gott ist eins im Wesen, dreifach in der Person. Das ist kein Widerspruch.

Sagt man, eins und drei seien absolut ungleich, so trifft dies allerdings auf die mathematischen Begriffe eins und drei zu. Diese können als solche nicht unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Aber in der Trinitätslehre handelt es sich nicht um abstrakte Zahlen, sondern um konkrete Personen (vgl. De pot. q. 9 a. 5 ad 3).

b) Man zieht folgenden Schluß: Dinge, die mit einem und demselben anderen Dinge identisch sind, sind auch unter sich identisch; nun ist aber jede der drei göttlichen Personen nach dem Dogma mit der göttlichen Wesenheit real identisch; folglich sind sie auch unter sich identisch und können nicht real verschiedene Personen sein. — Darauf ist zu erwidern: Jener Grundsatz, daß Dinge, die mit einem und demselben anderen identisch sind, auch unter sich identisch sind, ist nur dann richtig, wenn die Dinge mit dem anderen in jeder Hinsicht identisch sind. Sind sie nicht in jeder Hinsicht mit ihm identisch, so sind sie auch unter sich nicht identisch. Nun sind die göttlichen Personen zwar identisch in der Gottheit, aber nicht identisch als Personen. Gottheit und göttliche Person sind zwar sachlich eins und dasselbe, aber sie sind virtuell unterschieden, und so trifft hier die Erklärung des h. Thomas zu, der Satz Quaecunque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem habe keine Geltung in his, quae differunt ratione (1 q. 28 a. 3 ad 1; vgl. 39 a. 1).

c) Man bestreitet die Möglichkeit, zwischen der Person und der individuellen geistigen Substanz zu unterscheiden; drei Personen seien notwendig drei Substanzen, nicht eine. — Es ist richtig, daß das Dogma eine reale Unterscheidung von göttlicher Person und göttlicher Substanz verbietet (oben S. 139 f., unten § 22, IV). Aber eine virtuelle Unterscheidung ist möglich, und sie ist notwendig, weil die Offenbarung auch lehrt, daß in Gott selbst real verschiedene Personen aus Erkenntnis und Liebe hervorgehen. Also darauf kommt es an, ob diese realen Hervorgänge in Gott widersprechend sind oder nicht. Einen solchen Widerspruch kann man aber in Anbetracht der Unendlichkeit der göttlichen Erkenntnis und Liebe nicht nachweisen (vgl. 1 q. 27 a. 1 ad 2; De pot. q. 9 a. 5).

d) Man behauptet, eine Dreiheit göttlicher Personen sei undenkbar, weil die zweite und dritte Person, um von der ersten real verschieden zu sein, weniger Realität haben und geringer sein müßten als die erste. Sie wären also, da die erste Person unzweifelhaft wahrer Gott ist, von der Gottheit ausgeschlossen. — Dieser Einwand wäre berechtigt, wenn nach der kirchlichen Lehre Vater, Sohn und Hl. Geist jeder für sich die göttliche Natur besäßen. Allein die Natur Gottes wird nicht verdreifacht. Als eine einzige subsistiert sie in drei Personen, und diese absolute Einzigkeit der Substanz schließt jeden Unterschied in der Vollkommenheit der drei Personen aus. Zwar bringt der Vater den Sohn hervor und Vater und Sohn gemeinsam den Hl. Geist, und das Hervorbringen hat einen Vorzug vor dem Hervorgebrachtwerden. Aber dieser Vorzug beeinflußt, wie der h. Thomas darlegt (1 q. 42 a. 4), die Wesenheit und ihre Vollkommenheit nicht, weil in den göttlichen Hervorgängen die ganze Wesenheit mitgeteilt wird. Der Vorzug des Vaters besteht lediglich darin, daß er die göttliche Wesenheit besitzt, ohne sie empfangen zu haben, während der Sohn und der Hl. Geist ebendieselbe Wesenheit in ihrer ganzen unendlichen Vollkommenheit als eine ihnen mitgeteilte haben. Dies kann man aber nicht als widersprechend bezeichnen, da es sich um die unendliche Natur Gottes handelt, deren unerschöpfliche Seinsfülle alle unsere Vorstellungen überragt.

II. Die menschliche Vernunft kann das Trinitätsgeheimnis durch Analogien aus der endlichen Welt erläutern. Sententia communis.

1. Die Hl. Schrift selbst leitet dazu an, indem sie uns das Geheimnis in analogen, aus der endlichen Welt stammenden Begriffen vorlegt. Analog sind die Begriffe Vater, Sohn und Hl. Geist; sie zeigen den Unterschied der Personen und die Art des Hervorganges des Sohnes und des Hl. Geistes an. Der Name Wort, Logos drückt ebenfalls eine Analogie aus, er verdeutlicht die Zeugung des Sohnes als einen durch die Erkenntnis bewirkten innergöttlichen und ewigen Hervorgang. Andere Analogien, die die göttlichen Hervorgänge veranschaulichen, finden wir z. B. Hebr. 1, 3, wo der Sohn splendor gloriae (Dei) et figura substantiae eius, Kol. 1, 15, wo er imago Dei invisibilis genannt wird, Weish. 7, 25 f., wo es von der persönlichen Weisheit Gottes heißt: Vapor est enim virtutis Dei et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera . . .; candor est enim lucis aeternae.

2. Die Väter haben diese Analogien weiter ausgeführt und vermehrt. Besonders eingehend und geistvoll verbreitet sich darüber der h. Augustinus, vor allem in seinem Werke De Trinitate, aber unter steter Betonung der dissimilitudo et disparitas aller dieser Spuren und Abbilder in der endlichen Welt. Von den niederen Geschöpfen steigt er auf zu der geistigen Natur des Menschen, der „nach dem Bilde Gottes erschaffen“ gewiß auch ein Bild der Trinität sein wird (XV, 2, 3; 20, 39).

a) In jedem Dinge ist nach Augustinus eine „Spur“ (vestigium) der Trinität zu erkennen, da allen das Einssein (unitas), körperliche oder geistige Schönheit (species) und die Eingliederung in die Ordnung des Alls (ordo) zukommt (VI, 10, 12; De vera relig. 7, 13).

b) Im Menschen bietet zunächst die sinnliche Wahrnehmung eine Dreiheit, nämlich die des wahrgenommenen Gegenstandes, des dem Auge eingedrückten Bildes und der seelischen Aufmerksamkeit, die beides miteinander verbindet (XI, 2, 2—5). Auch die Erinnerung daran läßt eine Dreiheit erkennen, nämlich das im Gedächtnisse haftende Phantasma, die beim Denken sich daraus entwickelnde innere Anschauung und der beides verbindende Wille sich zu erinnern (XI, 3, 6; 4, 7; XIII, 20, 26). Diese Dreiheiten sind ebenfalls nur „Spuren“ der göttlichen Trinität.

c) Die geistige Natur des Menschen ist ein „Bild“ (imago) der Trinität in verschiedener Hinsicht. So umschließt die Liebe, auch die Selbstliebe, die Dreiheit des amans et quod amatur et amor (VIII, 10, 14). Oder der menschliche Geist, seine Selbsterkenntnis und seine Selbstliebe sind eine Dreiheit und doch eins dem Wesen nach (IX, 4, 4; 12, 18). Oder das eine geistige Leben besteht aus memoria (dem bleibenden Wissen), intelligentia (dem aktuellen Denken) und voluntas (X, 11, 17 f.).

Augustinus führt diese Ähnlichkeiten in höchst geistvoller Weise durch. Aber er erkennt an und Thomas betont es ebenfalls nachdrücklich

(1 q. 45 a. 7; 93 a. 5—8), daß alle Spuren und Bilder der Trinität nicht vollkommen genug sind, um durch sich selbst den Weg zu der Erkenntnis der Dreipersönlichkeit Gottes zu zeigen. Sie haben nur für Gläubige, nicht für Ungläubige Bedeutung (De Trin. XV, 2, 3; Sermo 115, 5 f.). Erst nach der Offenbarung des Geheimnisses sind sie als Hilfsmittel zu seiner Veranschaulichung erkannt worden und können nun ähnlich wie die von Richard von St. Viktor und Raimundus Lullus vorgebrachten „rationes necessariae“ (S. 273 f.) zu Analogiebeweisen verwendet werden.

F. Blachère, La Trinité dans les créatures: Revue August. 1903 II 114 ff. 219 ff.; E. Buytaers, Le principe d'identité comparée et le mystère de la Trinité: Revue August. 1909 I, 729 ff.; Franzelin, thes. 19. 20; A. Gardeil, Le „mens“ d'après S. Augustin et S. Thomas d'Aquin: Revue des sciences phil. et théol. 1924, 145 ff.; Kuhn 513 ff.; Schmaus 192 ff.; M. T.-L. Penido, La valeur de la théorie psychologique de la Trinité: Ephem. Theol. Lovan. 1931, 3 ff.

Zweiter Abschnitt.

Positiver Nachweis des Trinitätsgeheimnisses.

Erstes Kapitel.

Die Dreiheit der Personen in Gott.

§ 4.

Die Kirchenlehre und die häretischen Gegensätze.

I. Die Kirchenlehre.

Die Dreiheit göttlicher Personen ist ein Grunddogma des katholischen Christentums. Die Glaubensbekenntnisse der alten Kirche stellen den Vater und den Sohn sowie den Hl. Geist durch die ihnen beigelegten Prädikate aufs deutlichste als drei Personen hin. Ganz ausdrücklich bekennt das Symbolum Athanasianum: Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. Papst Damasus spricht mit der römischen Synode von 380 das Anathem: Si quis tres personas non dixerit veras Patris et Filii et Spiritus Sancti, a. s. (can. 21, Denz. 79). Desgleichen das 5. allgemeine Konzil 553: Si quis non confitetur . . . unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam, talis a. s. (can. 1, Denz. 213). Auch in späterer Zeit wird diese Wahrheit wiederholt feierlich zu glauben vorgestellt, besonders durch das 4. allgemeine Laterankonzil 1215 und das allgemeine Konzil zu Florenz 1439 (Denz. 428. 703).

II. Die häretischen Gegensätze.

Die Häretiker, die eine wirkliche Dreiheit der Personen in Gott leugnen, pflegt man Antitrinitarier zu nennen.

1. Schon in der ältesten Zeit vertraten judaistische Häretiker, die Ebioniten, einen starren einpersönlichen Monotheismus und bezeichneten Jesus Christus als einen bloßen Menschen. Wiederum erhoben sich seit dem Ende des 2. Jahrhunderts Irrlehrer, die den an sich richtigen Gedanken der μοναρχία τοῦ θεοῦ so einseitig faßten, daß sie nur eine einzige Person in Gott lehrten. Schon Tertullian nannte sie Monarchianer (Adv. Prax. 10). In ihrer Stellungnahme zu der Person Christi gingen sie nach zwei Richtungen auseinander.

a) Der adoptianische oder dynamistische Monarchianismus erblickte in Christus bloß einen Menschen, der mit göttlicher Kraft (δύναμις) ausgerüstet und wegen seiner Heiligkeit von dem einpersönlichen Gott an Sohnes Statt angenommen sei. So lehrten die Theodotianer, die Artemoniten und um 260 der Bischof von Antiochien Paul von Samosata. Letzterer brachte mit der adoptianischen Lehre von dem Menschen Jesus die Logoslehre in Verbindung, indem er die unpersönliche Kraft Gottes, die in Jesus gewohnt habe, Logos und Sohn Gottes nannte. Diese Kraft habe so in dem Menschen Jesus gewirkt, daß wegen seiner vollendeten Frömmigkeit und Tugend der Name Sohn Gottes auch auf ihn überging. — Photinus, Bischof von Sirmium († 376), der sich gleichfalls im adoptianischen Sinne aussprach, nannte Gott λογοπάτωρ wegen der Personeinheit von Vater und Logos. Auch der Hl. Geist galt ihm als dieselbe Person wie der Vater.

b) Der modalistische Monarchianismus oder Patripassianismus hielt an der wahren Gottheit Christi des Erlösers fest, suchte aber die Einzigkeit der Person Gottes damit zu verbinden, um die „Monarchie" Gottes nicht aufzulösen. Er lehrte deshalb, daß die Menschwerdung und alles, was die Erlösung betreffe, dem Vater zuzuschreiben sei und daß es eine zweite göttliche Person nicht gebe. Indem sich der Vater der menschlichen Geburt aus Maria der Jungfrau unterzog, sei er selbst sein eigener Sohn geworden; der Vater habe für uns gelitten. Wegen solcher Anschauungen wurden diese Häretiker (Noëtus, Praxeas u. a.) υἱοπάτορες und patripassiani genannt.

Eine weitere Ausbildung erfuhr diese Häresie durch Sabellius. Um ihr nämlich eine größere äußere Ähnlichkeit mit der Offenbarungslehre von der Trinität zu geben und die einfachen Gläubigen um so leichter zu

täuschen, lehrte er eine Trias in Gott, τρία πρόσωπα, jedoch nicht im Sinne von drei wahren göttlichen Personen oder Hypostasen, sondern im Sinne von drei Offenbarungsweisen oder Modi des angeblich einpersönlichen Gottes (πρόσωπον = Maske, Rolle, Art des Auftretens). Gott sei nacheinander als Vater in der Schöpfung und im Alten Bunde, als Sohn in der Menschwerdung und Erlösung bis zur Himmelfahrt, als Hl. Geist seit dem Pfingsttage in der inneren Begnadigung und Erteilung äußerer Geistesgaben aufgetreten. Es sei immer eine und dieselbe göttliche Person und somit eine bloß modale Trinität oder Offenbarungstrinität.

Ähnlich war der Standpunkt des Spaniers Priszillian († 385), der nur den Deus Christus lehrte und ihn nach seinen verschiedenen Offenbarungen Vater, Sohn und Hl. Geist nannte.

2. Auch im Protestantismus hat die Dreipersönlichkeit Gottes viele Gegner gefunden. Die Socinianer verwarfen von einem abstrakt unitarischen Gottesbegriffe aus das kirchliche Dogma von den drei göttlichen Personen als schrift- und vernunftwidrig. Ebenso findet der Trinitätsglaube in der neueren rationalistischen Theologie keinen Platz. Sie bedient sich allerdings vielfach der alten kirchlichen Ausdrücke, legt ihnen aber eine andere Bedeutung unter, und zwar durchweg in einem modernisierten sabellianischen Sinne. Dasselbe gilt von der Theosophie unserer Tage, die jedoch die Trinität zur Quaternität erweitert durch Hinzufügung eines weiblichen Seins, der „göttlichen Materie", der „jungfräulichen Mutter", die es erst möglich macht, daß sich Gott als Geist, Logos und Vater (in dieser Reihenfolge) kundgibt.

Heinrich IV² 309 ff.; Kuhn 300 ff.; Der Monarchianismus und die römische Kirche im 3. Jahrh.: Katholik 1905 I, 1 ff. 112 ff. 182 ff. 266 ff.; H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg 1864; H. Gouget, La S. Trinité et les doctrines antitrinitaires. 2 Bdchen. Paris 1905; E. Peterson, Göttliche Monarchie: Theol. Quartalschrift 1931, 537 ff.; G. Busnelli, La Trinità e Dio secondo i Teosofi: Civiltà catt. 1900 I, 660 ff. II, 3 ff. 286 ff.; St. v. Dunin-Borkowski, Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Jahrh.: Scholastik 1932, 481 ff.

§ 5.

Die Lehre des Alten Testamentes von einer Mehrheit göttlicher Personen.

Das Alte Testament enthält keine sichere Bezeugung, jedoch manche Andeutung der Dreipersönlichkeit Gottes.

1. Dies entspricht der Eigenart der alttestamentlichen Offenbarung.

Nach dem Plane der göttlichen Vorsehung war es die Aufgabe des auserwählten Volkes, inmitten der Flut polytheistischer Verirrung den Glauben an den einen Gott in voller Reinheit festzuhalten. Bei der starken, stets wieder hervorbrechenden Neigung der Israeliten, den Lockungen des Götzendienstes nachzugeben, empfahl sich für diese noch unvollkommene Religionsstufe das einfache Bekenntnis zu dem einen Gott, dem Herrn des Himmels und der Erde. Eine deutliche Bezeugung einer Mehrheit göttlicher Personen wäre leicht polytheistisch mißdeutet worden.

Andererseits sollte aber nach dem Willen Gottes die Offenbarung des Alten Bundes die zukünftige christliche Wahrheit im voraus abschatten und ihre volle Mitteilung vorbereiten. Joh. 1, 17: Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est. 1 Kor. 10, 11: Haec autem omnia in figura contingebant illis. Gal. 3, 24: Lex paedagogus noster fuit in Christo. Hebr. 10, 1: Umbram enim habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.

Somit ist von vornherein zu schließen, daß eine so grundlegende Wahrheit des Christentums, wie die Dreipersönlichkeit Gottes, im Alten Testament nicht ohne Vorbereitung und Andeutung geblieben ist; daß man aber aus dem Alten Testament keinen sicheren Beweis führen kann. Aber auch jene Andeutungen im Alten Testament sind wohl von den heiligen Schriftstellern und ihrer Umwelt nicht in ihrer Bedeutung als Hinweise auf eine zweite oder dritte Person in der Gottheit verstanden worden. Erst nach der Offenbarung der Dreipersönlichkeit Gottes durch Christus wurde die volle Bedeutung solcher Texte erkannt. Die Trinität ist eine spezifisch neutestamentliche, christliche Offenbarungswahrheit. So lehrt auch der h. Thomas, der drei Stufen der Offenbarung über die Gottheit unterscheidet, die Offenbarung ante legem, sub lege und sub gratia. Die Trinitätslehre gehört der dritten Stufe an: Postmodum vero, tempore gratiae, ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis (2, 2 q. 174 a. 6).

2. Die Untersuchung der Texte bestätigt das Gesagte.

a) Gott spricht von sich im Plural; z. B. Gen. 1, 26: Et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Gen. 3, 22: Et ait: Ecce Adam quasi unus ex nobis

factus est. Gen. 11, 7: Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum. Die Väter, die vom Standpunkt der neutestamentlichen Offenbarung aus diese Stellen erläutern, sind zumeist der Ansicht, daß hier die erste Person in Gott die beiden anderen Personen oder den Sohn allein anrede. Will man jedoch das Alte Testament aus ihm selbst erklären, so ist wohl die Deutung vorzuziehen, daß diese Plurale als „autoritative" Plurale aufzufassen sind, mit denen Gott seinen unmittelbar wirksamen Entschluß kundgibt.

Daß Gott zu den Engeln spreche, wie einige Väter annehmen, ist namentlich für Gen. 1, 26 unwahrscheinlich, weil in dem ganzen Schöpfungsberichte Gen. 1, 1—2, 4 a, der eine geschlossene literarische Einheit ist, keine Engel erwähnt werden. Die Plurale scheinen sich auch nicht aus der Angleichung an den pluralischen Gottesnamen Elohim zu ergeben, da das Wort Elohim namentlich in dem Schöpfungsberichte, auch im Verse 26, immer mit Singularformen verbunden wird. Die neuere Behauptung, den in Frage stehenden Erzählungen liege eine babylonische polytheistische Quelle zugrunde, die der monotheistische Verfasser der Genesis aus Unachtsamkeit nicht verbessert habe, ist in sich unbegründet und verletzt die Würde des geschriebenen Gotteswortes.

b) Der in den sogenannten Theophanien des Alten Bundes auftretende „Engel Jahwes" nennt sich öfters selber Jahwe und läßt sich so nennen, so Gen. 16, 7—13; 18, 1 ff. (verglichen mit 19, 1. 24); Ex. 3, 2. 6. 14 usw. Es legt sich also nahe, den sendenden und den gesandten Jahwe zu unterscheiden und letzteren mit dem in sichtbarer Gestalt erschienenen Sohne Gottes gleichzusetzen. Vgl. Mal. 3, 1, wo der Messias der Engel Gottes und der Engel des Bundes genannt wird. Doch bleibt diese Erklärung unsicher. Die meisten Väter denken an Erscheinungen von Engeln, die im Namen Jahwes gehandelt und gesprochen hätten. Auch der h. Thomas ist dieser Meinung. Angelophanien seien der Unvollkommenheit der vorchristlichen Zeit angemessen gewesen, die Engel aber hätten, da Gott bei den Erscheinungen in besonderer Weise in ihnen wirksam war, in seinem Namen sprechen können. Dabei hätten alle diese alttestamentlichen Erscheinungen eine Beziehung auf Christus, sie seien quoddam figurale indicium, quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum (1 q. 51 a. 2 ad 1; vgl. 1, 2 q. 98 a. 3; 3 q. 30 a. 3).

c) Bestimmter kann man im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung in den messianischen Weissagungen der Psalmen und Propheten den Personenunterschied in Gott angezeigt finden. Denn der Gezeugte, Gesalbte und Gesandte Gottes, der nach dem Neuen Testamente der Messias ist, wird in jenen Weissagungen als wahrer Gott verkündigt und muß dabei doch ein anderer sein, als der Zeugende,

Salbende und Sendende. Ps. 2, 7: Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Ps. 44, 7. 8: Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi . . ., propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo laetitiae. Ps. 109, 1. 3: Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis . . ., ex utero ante luciferum genui te. Is. 7, 14; 9, 6 usw.

d) Die göttliche Weisheit wird in den Weisheitsbüchern als Person geschildert, besonders Prov. 8, 22 ff.; Weish. 7, 25 f.; 8, 1 ff.; 9, 9; Sir. 24, 5 f. Sie ist von Gott ausgegangen, gezeugt, ein Ausfluß seiner Herrlichkeit, Abglanz des ewigen Lichtes, das aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangene Wort. Sie ist ewig bei Gott als seine Ratgeberin und die Künstlerin, die Gottes Gedanken ins Werk setzt, Beisitzerin auf seinem Throne usw. Zumal im Lichte der späteren Offenbarung (namentlich Joh. 1, 1; Hebr. 1, 1—3) ist es völlig berechtigt, in dieser Weisheit Gottes die Person des Logos zu erblicken. Aber der alttestamentliche Leser konnte wohl nicht erkennen, daß die Texte mehr als eine bloße Personifikation der göttlichen Weisheit bieten.

e) Noch weniger bestimmt sind die Hinweise auf die Person des Hl. Geistes im Alten Testamente. Es war ja die nächste Aufgabe der alttestamentlichen Offenbarung, die Ankunft des Messias, des Sohnes Gottes, vorzubereiten. „Geist Gottes" ist im Alten Testamente soviel als Wesen Gottes oder bewegende und belebende Kraft Gottes. Aber nirgends wird diese Kraft Gottes als ein persönliches Wesen beschrieben. Nur wer vom Neuen Testament aus zurückschaut, kann gewisse Andeutungen und dunkle Hinweise auf die Person des Hl. Geistes und seine Sendung finden. Ps. 103, 30: Emittes spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae. Joel 2, 28: Effundam spiritum meum super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae. Weish. 1, 7: Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis. Weish. 9, 17: Sensum autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam et miseris spiritum sanctum tuum de altissimis?

f) Eigentliche trinitarische Formeln sind allem Gesagten zufolge im Alten Testament nicht zu erwarten. Wenn Num. 6, 23 ff. der Hohepriester in dem Segensgebete über das Volk drei Anrufungen wesentlich gleichen Inhalts an Gott richtet, oder wenn Is. 6, 3 die Seraphim Gott das dreimal Heilig singen, oder wenn in dem Gebete Weish. 9, 1 ff. Gott und seine Weisheit und sein heiliger Geist genannt werden, so kann man nur vom Neuen Testament aus den tieferen

Grund für diese Art des Betens und Lobsingens in dem Geheimnisse der Dreifaltigkeit erblicken.

Das christliche Trinitätsbekenntnis kann also nicht aus der Religion des Alten Bundes abgeleitet sein. Man hat wohl darauf hingewiesen, daß die jüdische Theologie in Palästina zur Zeit Christi das „Memra", d. i. das Reden, das Wort Jahwes, und den „Hl. Geist" kannte. Allein jene Theologie war weit davon entfernt, das Memra und den Hl. Geist als besondere göttliche Personen zu denken. Sie verwendete diese Ausdrücke als Umschreibungen des Namens Jahwe, den man aus religiöser Scheu nach Möglichkeit zu vermeiden suchte. Auch ist die Zusammenfassung von Gott, Memra und Hl. Geist zu einer Bekenntnisformel nirgends nachzuweisen. — Vielfach ist behauptet worden, die Religionsphilosophie des hellenistischen Judentums, namentlich die des Alexandriners Philo, eines Zeitgenossen Jesu, sei von Einfluß auf den Ursprung der Trinitätslehre gewesen. Philo spricht von dem Logos als dem erstgeborenen Sohne oder einem zweiten Gott, sowie von Kräften Gottes in verschiedener Zahl. Aber der philonische Logos ist von dem des Neuen Testamentes ganz und gar verschieden. Er ist nur ein unvollkommenes Abbild oder ein Schatten Gottes und ein Werkzeug Gottes in der Erschaffung der Dinge; er ist auch keine Person, sondern eine unpersönliche Eigenschaft. Dasselbe gilt von den Kräften Gottes bei Philo. Eine Einwirkung dieses jüdischen Synkretismus auf die neutestamentliche Trinitätslehre ist daher zu verneinen.

Franzelin thes. 6. 7; Heinrich IV[2] 28 ff.; Hugon I[5] 323 ff.; Kuhn 9 ff.; Pesch II[4] 277 ff.; Scheeben I 783 ff.; Diekamp (oben § 2); J. Lebreton, Les origines I[1]. Paris 1910, 89 ff. 441 ff.; M. Hetzenauer, Theologia biblica. 1. Bd. Freiburg 1908; F. Blachère, S. Augustin et les Théophanies dans l'A. T.: Revue August. 1902 II, 593 ff.; F. Ceuppens, De conceptu „Sapientiae divinae" in libris didacticis V. T.: Angelicum 1935, 333 ff.; J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. Münster 1919; J. Hehn, Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im A. T.: Zeitschrift für atltest. Wiss. 1925, 210 ff.; P. Heinisch, Das „Wort" im A. T. und im Alten Orient. Münster 1922; Ders., Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Ebd. 1923; Ders., Personifikationen und Hypostasen im A. T. und im Alten Orient. Ebd. 1921; P. van Imschoot, L'action de l'Esprit de Jahvé dans l'A. T.: Revue des sciences philos. et théol. 1934, 553 ff.; Ders., L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'A. T.: Revue biblique 1935, 484 ff.; Ders., L'Esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'A. T.: Ephem. theol. Lovan. 1936, 201 ff.; M.-J. Lagrange, L'Ange de Jahvé: Revue biblique 1903, 212 ff.; D.-J. Legeay, L'Ange et les Théophanies dans la S. Ecriture d'après la doctrine des Pères: Revue Thomiste 1902—1903; M. A. van den Oudenrijn, Gen. 1, 26 und Grundsätzliches zur trinitarischen Auslegung: Divus Thomas (Fr.) 1937, 145 ff.; P. Simpfendörfer, Wesen und Werk des Hl. Geistes im A. und N. T. Reutlingen 1937; F. Stier, Gott und sein Engel im A. T. Münster 1934; L. Touzard, Ange de Yaweh: Dict. de la Bible. Suppl. 1, 42 ff.

§ 6.

Die Dreipersönlichkeit Gottes nach der Lehre des Neuen Testamentes.

I. Die trinitarischen Formeln.

1. Bei der Verkündigung der Menschwerdung spricht der Engel Luk. 1, 32: Hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur, und V. 35: Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. Der Allerhöchste und sein Sohn sind sicher zwei Personen. Die besondere Persönlichkeit des Hl. Geistes tritt allerdings nicht so bestimmt hervor: denn die beiden gleichwertigen Ausdrücke πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου (beide ohne Artikel) können einfach die Geistigkeit und Kraft des Wesens Gottes anzeigen.

2. Bei der Taufe Jesu fand eine glanzvolle Offenbarung der Trinität statt. Matth. 3, 16 f.: Et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam et venientem super se. Et ecce vox de coelis dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Die Sohnschaft wird so feierlich ausgesprochen, daß sie als eine einzigartige und natürliche Sohnschaft zu betrachten ist. Insbesondere war die Benennung „geliebter Sohn" (hebr. jachid) für den einzigen, den eingeborenen Sohn üblich. Das Zeugnis Johannes des Täufers über die Taufe Jesu Joh. 1, 32 ff. (vgl. 1, 15 ff.) tritt bestätigend hinzu. Vater und Sohn sind sicher zwei unterschiedene Personen in Gott, und da auch der Hl. Geist sich mit beiden offenbart, so ist er als die dritte göttliche Person anzuerkennen.

3. In seinen Abschiedsreden spricht Jesus Joh. 14, 16 f.: Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis. V. 26: Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. 15, 26: Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. Der Geist der Wahrheit ist keine unpersönliche Kraft Gottes. Denn er soll als alius Paraclitus den Gottmenschen ersetzen, er soll lehren, Zeugnis ablegen, er geht vom Vater aus, wird von ihm gesandt, gegeben. Der Personenunterschied von Vater, Sohn und Hl. Geist kommt also klar zum Ausdruck.

4. Am ausdrücklichsten offenbarte der Herr das Geheimnis der Dreipersönlichkeit Gottes nach seiner Auferstehung in dem Taufbefehle Matth. 28, 19: Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine (εἰς τὸ ὄνομα) Patris et Filii et Spiritus

Sancti. Die Dreiheit ist nicht etwa eine bloße Dreiheit der äußeren Kundgebung Gottes, sondern eine reale Dreiheit der Personen in Gott. Denn der Vater und sein Sohn sind zweifellos zwei verschiedene Personen, und darum ist auch der mit ihnen sowohl grammatikalisch (et—et) als auch sachlich (ein Glaube und Bekenntnis zu Gott) gleichgestellte Hl. Geist als eine besondere Hypostase anzuerkennen. — Über den weiteren Inhalt dieses wichtigen Textes vgl. S. 298. 306.

Neuere Kritiker ziehen die Echtheit dieser Stelle in Zweifel, weil Eusebius von Cäsarea die Form bezeuge: „Lehret alle Völker in meinem Namen" und weil auch die Hl. Schrift sonst immer von der Taufe „im Namen Jesu Christi" spreche. Allein

a) die Echtheit von Matth. 28, 19 wird durch alle Handschriften und alle alten Übersetzungen des Matthäusevangeliums bezeugt.

b) Eusebius bedient sich neben der Form „in meinem Namen" auch der Form „im Namen des Vaters usw.", sogar in einem und demselben Werke (Theophan. IV, 16 und IV, 8). Er verwendet sie je nach dem besonderen Zwecke seiner Ausführungen. Die Lesart: „Lehret alle Völker in meinem Namen" hat er aber höchstwahrscheinlich nicht in älteren Handschriften gefunden, da ihr spurloses Verschwinden aus den Bibelhandschriften dann kaum zu erklären wäre; sie ist vielmehr eine freie Wiedergabe von Matth. 28, 19 (vielleicht in Verbindung mit Luk. 24, 47).

c) Alle Väter vor Eusebius zitieren nur die trinitarische Form. Die von den Gegnern aus Hermas Sim. IX, 17, 4 und Justinus Dial. 39. 53 herangezogenen Texte sind keine Zitate.

d) Der Gebrauch der trinitarischen Taufformel wird schon durch die Didache 7, 1. 3 ausdrücklich bezeugt und Apg. 19, 2 f. angedeutet. Die Taufe „im Namen Jesu Christi" bezeichnet wohl nicht die liturgische Formel (vgl. 1 Kor. 10, 2; Didache 9), sondern die nach der Anordnung Jesu gespendete und uns mit ihm verbindende Taufe.

Einen anderen Einwand gegen die Echtheit des Taufbefehls leitet man daraus ab, daß Christus diese Worte nach seiner Auferstehung gesprochen habe, also in einem Zustande, den nur der Glaube, nicht aber die Geschichte kenne. Der Historiker könne daher diesen Auftrag zu taufen und die trinitarische Formel nicht als recht ansehen. — Indes daß Christus auferstanden war und vor ihnen stand und zu ihnen die fraglichen Worte sprach, war für die Apostel nicht bloß Sache des Glaubens, sondern auch Sache eines Vernunftschlusses aus der Tatsache des leeren Grabes. Mit dieser Tatsache und der zweifellosen Überzeugung der Apostel von der Echtheit dieser Jesusworte muß auch der Historiker rechnen, und er hat nicht das Recht, zu bestreiten, daß der Herr so gesprochen habe. Ohne einen Taufbefehl Christi würde auch Apg. 2, 38 (die Aufforderung des Apostels Petrus an alle Gläubiggewordenen, sich taufen zu lassen) in der Luft schweben.

5. 1 Kor. 12, 4—6 deutet durch die Aufzählung der drei verschiedenen Gnadengaben die persönliche Verschiedenheit der Spender an: Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus; et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus; et

divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus. Deutlicher noch 2 Kor. 13, 13: Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Vgl. 1 Petr. 1, 2; Gal. 4, 6; Eph. 5, 18—20; Hebr. 10, 29.

6. Eine wichtige Beweisstelle wäre das sogenannte Comma Iohanneum, wenn seiner Echtheit nicht erhebliche Bedenken entgegenständen. Es lautet: Tres sunt, qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt (1 Joh. 5, 7). Dem gesamten Morgenlande ist dieses Comma ursprünglich fremd gewesen. Keine griechische Bibelhandschrift vor dem 15. Jahrhundert und keine orientalische Übersetzung enthält es, kein griechischer oder orientalischer Kirchenvater erwähnt es jemals, obwohl es zur Verteidigung des Dogmas, besonders gegen die Arianer, von größtem Werte gewesen wäre. Auch in den lateinischen Bibelhandschriften kommt es nicht vor dem 8. Jahrhundert vor. Kein lateinischer Kirchenvater des 4. und 5. Jahrhunderts verwendet es in den arianischen Kämpfen. Als Zitat erscheint es in dem Libellus fidei einer Synode zu Karthago 484, im 6. Jahrhundert bei Fulgentius von Ruspe und bei Cassiodorius, zuerst aber in häretischer Gestalt (Et tria, quae testimonium dicunt in coelo, Pater, Verbum et Spiritus, et haec tria unum sunt in Christo Iesu) im Jahre 380 bei Priszillian. Vielleicht ist dieser spanische Häretiker der Verfasser und haben die Katholiken dann den Vers in orthodoxem Sinne umgestaltet. Doch ist es ebenso möglich, daß die rechtgläubige Fassung die ältere ist. V. 7 scheint dadurch entstanden zu sein, daß der echte V. 8 (Et tres sunt, qui testimonium dant in terra, spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt) allegorisch auf die Trinität gedeutet wurde (vgl. Cyprian De unit. eccl. 6). V. 7 war wohl zunächst als Glosse an den Rand geschrieben und ist dann bei weiterem Abschreiben in den Bibeltext eingedrungen. — Ist der Text unecht — nach einem Dekrete des h. Offiziums vom 2. Juni 1927 darf man auf wohlerwogene Gründe hin seine Echtheit verneinen —, so verliert er natürlich seinen Wert als biblische Beweisstelle. Aber eine dogmatische Beweiskraft besitzt er durch den vielhundertjährigen ununterbrochenen kirchlichen Gebrauch.

II. Andere Beweise aus dem Neuen Testamente für die besondere Persönlichkeit des Sohnes und des Hl. Geistes.

1. Die Benennungen Logos und Sohn sind Eigennamen einer deutlich von dem Vater unterschiedenen Person.

a) Der Logos. Joh. 1, 1 ff.: In principio erat Verbum (ὁ λόγος), et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt. Das Wort, das die Welt erschaffen hat, ist also „Gott". Es ist aber keine bloße göttliche Idee von der Welt oder eine unpersönliche Kraft Gottes, sondern es ist „bei Gott", also eine von Gott, dessen Wort es ist, verschiedene göttliche Person. Auch V. 11 (In propria venit) und 14 (Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis) bestätigen den hypostatischen Unterschied des Logos vom Vater, da die Ankunft in der Welt und im Fleische nie vom Vater ausgesagt wird. Vgl. auch 1 Joh. 1, 1 und Apok. 19, 13.

b) Der Sohnesname wird Christus so beigelegt, daß nur an die eigentliche, natürliche Gottessohnschaft zu denken ist. Er ist der Sohn Gottes (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), der wahre Sohn, der eigene und eingeborene Sohn oder, was dasselbe besagt, der geliebte Sohn. Wir finden Bezeichnungen dieser Art bei den Synoptikern, z. B. bei Matth. 3, 17 (S. 284); Luk. 9, 36: Hic est Filius meus dilectus, ipsum audite; Matth. 14, 33: Adoraverunt eum dicentes: vere Filius Dei es; auch in dem feierlichen Selbstzeugnisse Jesu vor Kaiphas (26, 63 f.). Ferner bei Johannes 1, 14, wo der Logos in seinem Verhältnisse zu Gott als der Eingeborene vom Vater, d. i. der einzige Gottessohn bezeichnet wird: Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre. Ebenso 1, 18: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit; 3, 16: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret; 3, 18: Qui non credit, iam iudicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei; 1 Joh. 5, 20: Simus in vero Filio eius. Bei Paulus z. B. Röm. 8, 32; Qui proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. Nach Hebr. 1, 5 f. steht Christus als der Sohn so hoch über den Engeln, daß auch diese ihn anbeten müssen. Da aber niemand sein eigener Sohn sein kann, so ergibt sich notwendig der persönliche Unterschied von Vater und Sohn.

2. Die Namen Hl. Geist und Paraklet werden zwar nicht so als Eigennamen gebraucht, daß sie immer notwendig auf eine dritte, vom Vater und Sohne verschiedene Person bezogen werden müßten; denn Gott ist seinem Wesen nach Geist (Joh. 4, 24), und der Name Paraklet wird auch Christus beigelegt (1 Joh. 2, 1; Joh. 14, 16). Aber daß diese Namen doch gewöhnlich eine dritte Person in Gott bezeichnen, ergibt sich aus den unter I behandelten Stellen, an denen die drei Personen zusammen angeführt werden, insbesondere daraus,

daß der Hl. Geist der „andere Paraklet“ ist, der vom Vater ausgeht, vom Vater oder vom Sohne gegeben und gesandt wird, um den Aposteln in der Grundlegung und Ausbreitung der Kirche beizustehen (Apg. 9, 31); ferner aus seinem Wirken, das in zweifellos persönlichen Handlungen besteht: Er erinnert an das, was Christus gesagt hat, gibt Zeugnis von ihm, verkündigt, was er von ihm empfangen hat (Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7—14). Er offenbart uns die verborgene Weisheit Gottes, und er ist hierzu imstande, weil er alles, auch die Tiefen der Gottheit durchforscht (1 Kor. 2, 7 ff.). Er teilt nach freier Wahl die Gnadengaben aus (1 Kor. 12, 11: dividens singulis prout vult); er bestimmt einzelne zu seinem besonderen Dienste (Apg. 13, 2: Dixit illis Spiritus Sanctus: Segregate mihi Saulum et Barnabam in opus, ad quod assumpsi eos; 20, 28: Vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei); er seufzt und bittet für uns (Röm. 8, 26: Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus).

Die Annahme der Kritik, in den Worten 2 Kor. 3, 17: Dominus autem spiritus est (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) werde der persönliche Unterschied Christi und des Hl. Geistes geleugnet, ist zurückzuweisen. Denn die besondere Persönlichkeit beider tritt deutlich in der sonstigen Lehre Pauli hervor, und im Einklange hiermit ist 2 Kor. 3, 17 anders zu deuten, entweder: Gott ist ein Geistwesen, oder: Christus ist der Geist, in dem Sinne, daß er in seiner Person den Geist der neuen Lehre und des neuen Dienstes, von dem der Zusammenhang spricht, darstellt (Lebreton), oder: Christus ist göttliche Kraft (Bertrams), oder: der Hl. Geist ist der Herr = Gott (Holzmeister).

Franzelin thes. 2—6; Heinrich IV[2] 127 ff.; Hugon I[6] 330 ff.; Kuhn 41 ff.; Pesch II[4] 226 ff.; Pohle-Gierens I[8] 241 ff.; Scheeben I 755; Lebreton I[1] 207 ff. 478 ff.; Ders., Le Dieu vivant. La révélation de la S. Trinité dans le N. T. Paris 1919; B. H. Cuneo, The Lord's Command to Baptize. Washington 1923; W. Koch, Die Taufe im N. T. Münster 1910, 27 ff.; J. Kosnetter, Die Taufe Jesu. Wien 1936; A. Greiff, Die drei Zeugen in 1 Joh. 5, 7 f.: Theol. Quartalschrift 1937, 465 ff.; K. Künstle, Das Comma Ioanneum auf seine Herkunft untersucht. Freiburg 1905; A. Bludau, Aufsätze über das Comma Iohanneum; Katholik 1902 II, 25 ff. 151 ff.; 1904 II, 29 ff. 114 ff.; Oriens Christ. 1903, 126 ff.; Bibl. Zeitschrift 1903, 280 ff. 378 ff.; 1904, 275 ff.; 1915, 26 ff. 130 ff. 222 ff.; Theol. u. Gl. 1919, 379 ff.; M. Holzmeister, 2 Cor. 3, 17: Dominus autem spiritus est. Innsbruck 1908; H. Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Ap. Paulus. Münster 1913, 144 ff.; A. Lemonnyer, L'Esprit-Saint Paraclet: Revue des sciences philos. et théol. 1927, 293 ff.; P. Simpfendörfer (oben § 5); G. Stellinger, Der Paraklet. Wien 1923; W. Tosetti, Der Hl. Geist als göttliche Person in den Evangelien. Düsseldorf 1918.

§ 7.

Traditionsbeweis für die Dreipersönlichkeit Gottes.

I. Der allgemeine christliche Glaube der ältesten Zeit.

1. Besonders klar drückt die uralte Taufpraxis den Trinitätsglauben aus. Sie wird schon in der Didache Kap. 7 beschrieben. Danach wurde die Taufe „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes“ durch Eintauchung oder dreimalige Aufgießung des Wassers vollzogen. So auch nach Tertullian Adv. Prax. 26: Non semel sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur. Vgl. Justinus Apol. I, 61; Tertullian De bapt. 13; Cyprian Ep. 73, 18 usw.

2. Das apostolische Glaubensbekenntnis, das sicher um 150, höchstwahrscheinlich schon um 100 oder noch früher vorhanden war. Es ist eine Erweiterung der Taufformel und läßt ebenso bestimmt wie diese die Dreiheit der Personen in Gott hervortreten. Es diente als Bekenntnis des Glaubens bei der Taufe. Jeder Täufling mußte sich also zu der Trinität bekennen.

3. Die Glaubensregeln (κανὼν τῆς πίστεως, κανὼν τῆς ἀληθείας, regula fidei), wie sie uns aus verschiedenen Gegenden der Kirche in wesentlicher Übereinstimmung aufbewahrt sind, durch Irenäus Adv. haer. I, 10, 1, Tertullian De praescr. 13; Adv. Prax. 2; De virg. vel. 1, Origenes De princ. Praef. 4—10, Novatian De Trin. 1. Sie sind ihrem Aufbau nach trinitarisch. Sie galten als ein kurzer Abriß der von den Aposteln her überlieferten Wahrheit, als Richtschnur des Glaubens und wurden dem Katechumenen-Unterrichte zugrunde gelegt. Sie sind sehr wahrscheinlich durch Umschreibung des Taufbekenntnisses entstanden.

4. Ein Ausdruck des Glaubenslebens der Kirche sind auch die trinitarischen Doxologien, die nach urkirchlichem Vorbilde (2 Kor. 13, 13) häufig Gebete oder religiöse Schriften feierlich abschlossen. So in den sämtlich dem 2. Jahrhundert angehörenden Martyrien des h. Polykarpus, der hh. Carpus, Papylus und Agathonike, der hh. Perpetua und Felizitas, des h. Apollonius.

Das Kreuzzeichen hat für unsere Frage keine Bedeutung, da es in der ältesten Zeit noch nicht von einer Anrufung der Trinität begleitet war. Dieser Brauch wird erst kurz vor 400 bezeugt (Const. apost. VIII, 12).

II. Die Väterlehre bis zum Ende des 2. Jahrhunderts.

1. Unter den apostolischen Vätern bedient sich Clemens von Rom 1 Cor. 46, 6 einer trinitarischen Formel und ruft 58, 2 in feierlicher Beteuerung aus: „So wahr Gott lebt und der Herr Jesus

Christus lebt und der Hl. Geist" und bezeichnet die drei als den Gegenstand „des Glaubens und der Hoffnung der Auserwählten". Ignatius nennt nicht nur Christus den einzigen Sohn des Vaters, der vom Vater ausgegangen ist (Magn. 7, 2; 8, 2), wodurch der Personenunterschied aufs bestimmteste angezeigt wird, sondern führt auch die drei Personen zusammen auf: Vater, Jesus Christus und Hl. Geist (Eph. 9, 1), Sohn, Vater und Geist (Magn. 13, 1), Christus, Vater und Geist (13, 2). Vgl. Barn. 5, 5. 11; 12, 8. 10; 13, 5. 6; Oden Salomos 19. 23. 36.

2. Die Apologeten verwerten mit Vorliebe den Logosbegriff, um das christliche Geheimnis dem Verständnisse näher zu bringen. Justinus Dial. 56. 128 nennt den Logos einen anderen Gott und Herrn, der neben und unter dem Schöpfer des Weltalls existiert, also zweifellos von ihm persönlich unterschieden ist. Nach Apol. I, 13, 1—3 verehren die Christen außer dem Schöpfer „an zweiter Stelle Jesus Christus, den wir als den Sohn des wahren Gottes erkannt haben, und in dritter Ordnung den prophetischen Geist" (vgl. 6, 1 f.). Wegen der darin liegenden subordinatianischen Vorstellung vgl. § 11. Athenagoras verteidigt die Christen gegen den Vorwurf des Atheismus, da sie ja „Gott Vater, Gott Sohn und den Hl. Geist bekennen und sowohl ihre Macht (= Wesenheit, Gottheit) in der Einheit als auch ihren Unterschied in der Ordnung zeigen" (Suppl. 10). Theophilus von Antiochien verwendet zum ersten Male das Wort τριάς für „Gott, seinen Logos und seine Weisheit" (Ad Autol. II, 15).

3. Mit besonderer Genauigkeit legt Irenäus den Glauben der Kirche an Vater, Sohn und Hl. Geist (oder Gottes Weisheit) so dar, daß sie deutlich als drei verschiedene Hypostasen erscheinen (besonders Adv. haer. I, 10, 1; Epideixis 6 f.).

III. Die Bekämpfung des häretischen Monarchianismus.

1. Das kirchliche Lehramt säumte nicht, gegen diese Häresie (§ 4) einzuschreiten. Papst Viktor (189—198) exkommunizierte Theodotus den Gerber, eine kleinasiatische Synode den Noëtus, Praxeas mußte in Rom schriftlichen Widerruf leisten, Sabellius wurde vom Papste Kallistus (217—222) aus der Kirche ausgeschlossen. Um 260 sah sich Papst Dionysius veranlaßt, mit einer römischen Synode und in einem Lehrschreiben an Dionysius von Alexandrien nochmals ein Verwerfungsurteil über die Lehre des Sabellius und zugleich über den Subordinatianismus auszusprechen, und lehrte den Unterschied von Vater, Sohn und Hl. Geiste in der einen ungeteilten Gottheit (Denz. 51). Ferner fand 268 in Antiochien eine Synode gegen Paul von Samosata statt, die ihn der Häresie überführte und absetzte. Vgl. S. 265.

2. Die theologischen Schriftsteller traten dem Monarchianismus gleichfalls offen entgegen. Tertullian z. B. lehrt Adv. Prax. 2. 8. 13, daß trotz der Einheit der Substanz Gottes der Sohn ein anderer sei als der Vater, und der Hl. Geist der dritte. Er veranschaulicht das Geheimnis durch Vergleiche wie Wurzel, Stamm und Frucht, oder Quelle, Fluß und Auslauf, oder Sonne, Strahl und Abglanz, Vergleiche, die einen wahren Hervorgang, aber keine Trennung des Wesens anzeigen sollen: Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est, de quo prodit; non ideo tamen est separatum (n. 8). Das ist das sacramentum Trinitatis (vgl. n. 2). Hippolytus von Rom bekämpft wirkliche und vermeintliche Monarchianer mit aller Schärfe (C. Noëtum und Philos. X, 32 f.). Er überspannt aber den Unterschied des Logos vom Vater zu einer Unterordnung des ersteren dem Wesen nach, und den Hl. Geist betrachtet er nicht als eine von beiden verschiedene Hypostase. Origenes spricht sich wieder und wieder für den persönlichen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Hl. Geiste aus. Doch hält auch er die völlige Wesensgleichheit der drei Personen nicht immer aufrecht. Man wird aber diese Lehre nicht des häretischen Subordinatianismus zeihen können (vgl. § 11).

Die monarchianische Häresie war mit dem Ende des 3. Jahrhunderts sozusagen völlig überwunden und der hypostatische Unterschied von Vater, Sohn und Hl. Geiste allgemein anerkannt, so daß es sich fernerhin nur um die Fragen handelte, ob der Sohn und der Hl. Geist wahrer Gott seien wie der Vater, und ob den drei Personen die absolute Einheit im göttlichen Wesen zukomme.

Franzelin thes. 10; Heinrich IV² 250 ff.; Kuhn 90 ff.; Pesch II⁴ 282 ff.; Scheeben I 795 ff.; L. Duchesne, Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité. Paris 1882; s. auch S. 262 f. 277; F. Cabrol, La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles: Recherches de science relig. 1928, 9 ff.; A. d'Alès, La doctrine de l'Esprit en S. Irénée: Ebd. 1924, 497 ff.

Zweites Kapitel.

Die wahre Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes.

§ 8.

Die kirchliche Lehre und die häretischen Gegensätze.

Der Sohn und der Hl. Geist sind wahrhaft und im eigentlichen Sinne Gott wie der Vater. De fide.

Die Kirche hat diese Wahrheit gegen Arianer und Pneumatomachen zu Nicäa 325 und Konstantinopel 381 und in späteren Entscheidungen als Dogma verkündigt.

1. Die *Arianer*, deren Irrlehre in der antiochenischen Schule des Presbyters Lukian vorbereitet war, erkannten zwar die besondere Persönlichkeit des *Logos* an, bestritten aber seine Ewigkeit und seine Zeugung aus der Substanz des Vaters, kurz seine wahre Gottheit. Der Logos sei durch den freien Willen des Vaters aus nichts hervorgebracht, also ein Geschöpf (ποίημα, κτίσμα). Wenn er auch das erste aller Geschöpfe sei und als der Schöpfer der übrigen alle anderen überrage, so sei er doch dem Vater von Natur ganz und gar unähnlich, in seinem Wesen, seinem Wissen, seiner Macht beschränkt und in seiner sittlichen Vollkommenheit wandelbar. Er werde Gott genannt, ohne es wirklich zu sein.

Das erste allgemeine *Konzil zu Nicäa* 325 sprach die Absetzung über Arius aus und stellte ein Symbolum auf (Denz. 54), das Jesus Christus als den „*Sohn Gottes*" bekennt, „*der aus dem Vater, d. h. aus der Substanz des Vaters, als Eingeborener gezeugt ist, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt, nicht erschaffen, gleichwesentlich dem Vater* (ὁμοούσιος τῷ πατρί)". Auch fügte das Konzil am Schlusse des Symbolums ein Anathem über die Hauptsätze der arianischen Irrlehre bei.

2. Die *Pneumatomachen*. Die Leugnung der wahren Gottheit des Sohnes hatte bei den Arianern die Ablehnung der wahren Gottheit des *Hl. Geistes* zur unmittelbaren Folge (vgl. z. B. Expositio fidei des Arianers Eunomius), wenngleich dieser Teil ihrer Irrlehre im Anfang wenig hervortrat. Doch gab es auch Irrlehrer, Pneumatomachen genannt, die ihre Angriffe gegen den Hl. Geist allein richteten. Der Hl. Geist sei nicht wie Vater und Sohn wahrer Gott, sondern ein geschaffenes und dienendes Geistwesen. Athanasius hatte schon um 358 in seinen Briefen an Serapion diese falsche Lehre zu bekämpfen. Um dieselbe Zeit behauptete der semiarianische Bischof *Mazedonius* von Konstantinopel, der Sohn sei dem Vater wesensähnlich (ὁμοιούσιος), der Hl. Geist aber sei ein Geschöpf; denn da er weder ursprungslos sein könne wie der Vater noch auch gezeugt wie der Sohn, so müsse sein Ausgang vom Vater eine Erschaffung sein. Wer die Gottheit des Hl. Geistes behaupte, lehre einen „fremden und unbiblischen Gott".

Demgegenüber erklärten die *Synoden zu Alexandrien* 362 und 363 unter Athanasius nachdrücklich, der Hl. Geist sei kein Geschöpf und von der Substanz des Vaters und des Sohnes nicht zu trennen, vielmehr in dem einen Glauben an die heilige Trias mit dem Vater und dem Sohne zugleich zu verherrlichen. Im Jahre 380 verurteilte *Papst Damasus* mit einem römischen Konzil die Mazedonianer und

trat für die Lehre ein, der Hl. Geist habe ebenso wahrhaft und eigentlich wie der Sohn seinen Ursprung aus dem Vater und sei wahrer Gott, ewig, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, anbetungswürdig usw., wie der Vater und der Sohn (Denz. 68 ff.). Sodann belegte das zweite allgemeine *Konzil zu Konstantinopel* 381 die Pneumatomachen mit dem Anathem und verkündigte in seinem *Symbolum* (Symb. Nicaeno-Const.) den Glauben: Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui *cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur*, qui locutus est per prophetas (Denz. 86).

In der Folgezeit hat auch das *Symbolum Athanasianum* die Lehre von der völligen Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen klar ausgesprochen: Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus... Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales . . . Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus (Denz. 39). — In den späteren lehramtlichen Erklärungen auf dem Lateranense IV 1215 und dem Florentinum 1439 handelt es sich um die genauere Bestimmung des Verhältnisses der drei Personen zueinander und zu dem göttlichen Wesen. Die wahre Gottheit aller drei Personen wird als endgültig feststehendes Dogma mehr vorausgesetzt als festgestellt.

Franzelin thes. 8; *Heinrich* IV^2 331 ff.; *Kuhn* 345 ff.; *Pohle-Gierens* I^8 280 ff.; G. *Périès*, La Trinité et les premiers conciles: Revue des sciences eccl. 1900 et 1901; A. d'*Alès*, Le dogme de Nicée. Paris 1926.

§ 9.

Die wahre Gottheit des Sohnes nach der Hl. Schrift.

Die wahre Gottheit des Sohnes wird in der Hl. Schrift in überzeugendster Weise durch die Worte des Herrn selbst und durch das Bekenntnis der Apostel verkündigt.

I. *Das Selbstzeugnis Jesu.*

1. Das Selbstzeugnis Jesu, *soweit es von Vergangenheit und Zukunft absieht*. — In den synoptischen Evangelien stellt Jesus sich dem Vater gleich in der *höchsten Macht* und *Autorität*, wie in der *höchsten Erkenntnis* und in der *Unbegreiflichkeit*. Matth. 11, 27: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. 28, 18 f.: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Euntes ergo docete omnes

gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Mark. 16, 17 f.: In nomine meo daemonia eicient etc. Auch verlangt er, daß die Menschen sich in vollendeter Hingabe an ihn anschließen und ihn über alles lieben: Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus (Luk. 14, 26; Matth. 10, 37 ff.). — Bei Johannes schreibt er sich den Besitz des göttlichen Lebens zu, wie es der Vater besitzt: Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso (Joh. 5, 26). Ego sum via et veritas et vita (14, 6; vgl. 11, 25). Er legt sich mit den klarsten Worten das göttliche Sein bei, das der Vater hat, die Einheit des Seins und das gegenseitige Ineinandersein mit dem Vater. Joh. 10, 28—38, besonders V. 30: Ego et Pater unum sumus, und V. 38: Pater in me est et ego in Patre. Ebenso die Gemeinschaft göttlicher Wirksamkeit. Joh. 5, 17—21, besonders V. 19: Quaecunque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit, und V. 21: Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat. Darum nimmt er auch die gleiche Ehre, die dem Vater gebührt, für sich in Anspruch. Joh. 5, 22 f.: Omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem; qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum. Eine bloße Ausstattung seiner Menschheit mit göttlichen Kräften oder die bloße Harmonie seines menschlichen Willens mit dem des Vaters kann Jesus mit diesen Worten nicht gemeint haben. Er bezeugt sich als Gott dem Wesen nach.

2. Hinsichtlich der Vergangenheit sagt Christus die Präexistenz von sich aus, d. i. das vorzeitliche persönliche Sein mit dem Vater. Er ist vom Himmel herabgestiegen, vom Vater in die Welt gesandt, vorher beim Vater gewesen, vom Vater ausgegangen (z. B. Joh. 3, 13. 16 f.; 6, 38—58; 16, 27 f.). Sein Sein ist ungeworden und darum ewige Gegenwart: Antequam Abraham fieret, ego sum (Joh. 8, 58). Vor aller Welt ist er im Besitze der Herrlichkeit bei dem Vater. Et nunc clarifica me tu Pater apud temetipsum claritate, quam habui, priusquam mundus esset, apud te (Joh. 17, 5).

3. Bezüglich der Zukunft erklärt Jesus seinen Aposteln: Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi (Matth. 28, 20). Er kündigt an, daß er „in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommen“ und als Richter aller Völker „auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen“ werde, um über

das ewige Los aller Menschen zu entscheiden (Matth. 16, 27; 19, 28; 25, 31 f.). Diese von den Synoptikern überlieferten Aussprüche finden nur in dem göttlichen Selbstbewußtsein Christi ihre volle Erklärung. — Im Johannesevangelium, besonders in seinen Abschiedsreden (Joh. 14—17) verheißt er, Wohnungen in dem Hause seines Vaters zu bereiten, einen anderen Tröster, den Hl. Geist, zu senden, mit dem Vater in den Seelen zu wohnen, um sie seines Lebens und Friedens teilhaftig zu machen usw. Es ist eine stete Lebens- und Wirkensgemeinschaft mit dem Vater, und es sind Wirkungen, die nur Gott verursachen kann.

II. Das Bekenntnis der Apostel.

1. Petrus bekennt in Cäsarea Philippi: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Matth. 16, 15).

2. Von der Tatsache der Auferstehung Jesu überwältigt „sprach Thomas zu ihm: Mein Herr und mein Gott“ (Joh. 20, 28). Es war, wie das fünfte allgemeine Konzil 553 entschieden hat, nicht ein bloßer Ausruf des Erstaunens, sondern ein ausdrückliches Bekenntnis der Gottheit Jesu (can. 12, Denz. 224). Das dixit ei und die Antwort des Herrn: Quia vidisti me, Thoma, credidisti (V. 29) beweisen dies.

3. Die Apostel sprechen auch sonst sehr häufig von Jesus als „dem Herrn“ (ὁ κύριος) oder „unserem Herrn“. Sie bezeichnen ihn damit als den Gegenstand der höchsten religiösen Verehrung, wie sich namentlich aus der sachlichen Gleichstellung von Deus und Dominus 1 Kor. 8, 6 ergibt, wobei Deus mehr die göttliche Natur, Dominus mehr die göttliche Macht und Oberherrschaft ausdrückt. Jesus hatte auch selbst die Weissagung des Ps. 109 (Dixit Dominus Domino meo etc.) auf sich bezogen (Matth. 22, 43 ff.).

4. Paulus nennt den Sohn ausdrücklich Gott. Röm. 9, 5: Ex quibus (Israelitis) est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Die Annahme, mit qui beginne ein neuer Satz, in dem nicht mehr von Christus gesprochen, sondern Gott überhaupt oder der Vater gepriesen werde, hat weder in der Textesüberlieferung noch in dem Zusammenhange eine Stütze. Ferner Tit. 2, 13: Magnus Deus et salvator noster Iesus Christus. Wenn gegnerischerseits behauptet wird, es sei hier von dem magnus Deus und von Christus wie von zwei Personen die Rede, so wird dies durch die Fassung des Urtextes τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ deutlich widerlegt. Dasselbe gilt von 2 Thess. 1, 12: secundum gratiam Dei nostri et Domini Iesu Christi. Hebr. 1, 3 bezeichnet das Verhältnis des Sohnes zum Vater

mit den Worten, er sei splendor gloriae et figura substantiae eius (vgl. Kol. 1, 15). Nach Kol. 2, 9 wohnt in ihm omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Nach Phil. 2, 6 ist Christus in forma Dei, d. i. in göttlicher Herrlichkeit, und non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo. Darum kommt ihm nach V. 10 die Anbetungswürdigkeit zu: In nomine Iesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum. Paulus legt ihm ferner die unendliche Weisheit bei (Kol. 2, 3: In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi), die Ewigkeit und Unveränderlichkeit (Hebr. 1, 12: Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient; 13, 8), die unendliche Macht, die sich kundgibt in der Erschaffung aller Dinge (Kol. 1, 16 f.: In ipso condita sunt universa in coelis et in terra . . .; omnia per ipsum et in ipso creata sunt; et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant) und in der Erlösung und Wiederbegnadigung der gefallenen Menschheit (Hebr. 2, 10: Auctor salutis eorum u. ö.).

5. Johannes lehrt im Prolog seines Evangeliums ausdrücklich die Gottheit des Logos V. 1: Deus erat Verbum (*θεὸς ἦν ὁ λόγος*, Subjekt ist *ὁ λόγος*), und schreibt ihm Vollkommenheiten zu, die nur Gott zukommen: der Logos ist ewig (in principio erat), er ist der Schöpfer aller Dinge, selbst aber ungeschaffen (V. 3: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est), das Leben und Licht der Welt (V. 4: In ipso vita erat, et vita erat lux hominum; V. 9), der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist (V. 14. 18) und die Menschen zur Gotteskindschaft zurückführt (V. 12: Dedit eis potestatem, filios Dei fieri). Vgl. § 13 I, 3 und § 14 I. — Auch im Eingang seines 1. Briefes verkündigt Johannes die Gottheit des Logos: er ist das Verbum vitae, die vita aeterna, quae erat apud Patrem et apparuit nobis (V. 1 f.). — In der Apokalypse schildert Johannes die göttliche Hoheit des Logos, dessen Name (= Wesen) unergründlich, und der der König der Könige und Herr der Herrschenden ist (19, 11—16). Dem Lamme, das für uns geschlachtet ist, soll göttliche Anbetung von aller Schöpfung zuteil werden (5, 11—14). Die Scharen der Seligen rufen vor dem Throne Gottes: Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem et divinitatem et sapientiam et fortitudinem et honorem et gloriam et benedictionem (V. 12).

Gegen die Homousie des Sohnes mit dem Vater pflegten die Arianer besonders den Septuagintatext von Prov. 8, 22: *Κύριος ἔκτισέ με* (קָנָנִי) *ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ* ins Feld zu führen. Die göttliche Weisheit oder der Logos erkläre hier offen, das erste Geschöpf Gottes zu sein, wie auch Paulus Kol. 1, 15 ihn *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* nenne. — Indes *κτίζειν* kann Schaffen, Gestalten, Hervorbringen im weiteren Sinne bedeuten, so daß die Übersetzung „durch Zeugung hervorbringen" bzw. „auf Grund einer Zeugung besitzen" hier zulässig ist. Also übersetzte die Vulgata sinngemäß: Dominus possedit me in initio viarum suarum, wie auch die griechischen Väter eine, wenn auch seltenere, Lesart *ἐκτήσατο* statt *ἔκτισε* bezeugen. V. 24: concepta eram, und V. 25: parturiebar stehen damit im Einklang. Vgl. Gen. 4, 1: Possedi (קָנִיתִי) hominem per Deum. — Die Benennung „Erstgeborener aller Kreatur" hat den Sinn: Wie ein Erstgeborener der Erbe und Herr des Besitzes seines Vaters ist, so steht Christus als der Erstgeborene zu der ganzen Schöpfung in dem Verhältnisse als absoluter Erbe und Herr.

Das Wort des Herrn Joh. 14, 28: Pater maior me est ist den Gegnern ein deutlicher Beweis der Ungleichheit von Vater und Sohn dem Wesen nach; ebenso 14, 31: Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio. — Aber diese Aussprüche betreffen nach dem Zusammenhange nur Christus nach seiner Menschheit, deren Abhängigkeit von Gott er demütig anerkennt. Auch 1 Kor. 15, 28 (Tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia) betrifft Christus nur nach seiner Menschheit. In diesem Sinne wurde auch ein unter den Griechen ausgebrochener heftiger Streit über Joh. 14, 28 auf einer Synode zu Konstantinopel 1166 entschieden (Hefele, Conciliengeschichte V², 1886, S. 676 ff.).

Wenn Christus sich in den Worten Mark. 10, 18: Quid me dicis bonum? Nemo bonus nisi unus Deus, von der Gottheit auszuschließen scheint, so ist zu beachten, daß der Mann, zu dem er sprach und der ihn schmeichelnd „Guter (d. i. gütiger, gnädiger) Meister" angeredet hatte, in ihm nur einen menschlichen Lehrer sah. Jesus wollte die Schmeichelei abwehren und das Prädikat „der Gütige, Gnädige" Gott allein vorbehalten. Eine Äußerung über sein eigenes Wesensverhältnis zu Gott liegt nicht darin.

Heinrich IV² 145 ff.; Kuhn 58 ff.; Pohle-Gierens I⁸ 257 ff.; Scheeben I 759 ff.; Lebreton, Origines I¹ 216 ff. 260 ff. 291 ff. 347 ff. 364 ff. 382 ff.; A. Durand, La divinité de Jésus-Christ dans s. Paul. Rom. 9, 5: Revue biblique 1903, 550 ff.; H. Felder, Jesus Christus. 2 Bde. 3. Aufl. Paderborn 1923 f.; H. Guenser, La confession de s. Pierre: Ephem. theol. Lovan. 1927, 561 ff.; M. Lepin, Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques. 3. Aufl. Paris 1906; K. Müller, Göttliches Wissen und göttliche Macht des Johanneischen Christus. Freiburg 1882; M.-J. Lagrange, Vers le Logos de s. Jean: Revue biblique 1923, 161 ff. 321 ff.; J. Vosté, De prologo Ioanneo et Logo: Angelicum 1925, 14 ff.; M. Premm, Der Beweis für die Gottheit Christi aus Kol. 1, 15—17: Katholik 1918 I 289 ff., II 21 ff. 89 ff.; H. Schell, Jahwe und Christus. Paderborn 1905; P. Schepens, Demonstratio divinitatis Christi ex Tit. 2, 13: Gregorianum 1926, 240 ff.; H. Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matth. 11, 27. Freiburg 1912; A. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn. Freiburg 1908; P. Richard, Fils de Dieu: Dict. de théol. cath. V, 2353 ff.; J. Rovira, Dominus condidit me initium: Analecta sacra Tarrac. 1926, 357 ff.

§ 10.

Die wahre Gottheit des Hl. Geistes nach der Hl. Schrift.

1. In ein und derselben Gedankenverbindung werden die Namen Hl. Geist und Gott promiscue gebraucht. Apg. 5, 3f.: Anania, cur tentavit satanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto? . . non es mentitus hominibus, sed Deo. 1 Kor. 3, 16: Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? Ähnlich 1 Kor. 6, 19f.: An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti? . . Glorificate et portate Deum in corpore vestro. Diese Stellen drücken die Gottheit des Hl. Geistes auch dadurch aus, daß sie von seinem Tempel sprechen, wie Augustinus bemerkt: Neque enim, nisi esset Deus, haberet templum, et templum non manufactum, sed aedificatum de membris Dei (C. Maximin. II, 21, 1). — Damit verwandt ist die Tatsache, daß ein und dasselbe an einer Stelle von Gott, an einer anderen von dem Hl. Geiste ausgesagt wird. So der Auftrag an Isaias: Vade ad populum istum et dic ad eos etc. Nach Is. 6, 8f. spricht so der Herr (Adonai), der V. 6 als der dreimal Heilige gepriesen wird, nach Apg. 28, 25f. erteilt der Hl. Geist dem Propheten diesen Auftrag.

2. Der Taufbefehl Jesu (Matth. 28, 19) stellt den Hl. Geist dem Vater und dem Sohne vollkommen gleich. Christus befiehlt zu taufen „im Namen" (in nomine, nach dem Urtext „auf den Namen", εἰς τὸ ὄνομα) des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes. Die Taufe „im Namen" einer Person zeigt an, daß sie in der Kraft dieser Person die Sünden tilgt und die Gnade verleiht, daß also diese Person wahrer Gott ist. Ebenso bedeutet die Taufe „auf den Namen" einer Person eine religiöse Weihung an diese, so daß die Person wahrer Gott sein muß. Somit beweist der Taufbefehl, daß mit dem Vater und dem Sohne auch der Hl. Geist zum Wesen Gottes gehört.

3. Dasselbe lehrt 1 Kor. 2, 11: Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei. Hier wird eine Parallele gezogen zwischen dem Hl. Geiste und dem Geiste eines Menschen. Wie der menschliche Geist zum Wesen des Menschen, so gehört der Geist Gottes zum Wesen Gottes. Zudem werden in diesem Zusammenhange auch die Allwissenheit des Hl. Geistes (V. 10) und sein Hervorgang aus Gott (V. 12: Spiritus, qui ex Deo est) deutlich bezeugt.

4. Ferner sind dem Hl. Geiste göttliche Attribute eigen. Er besitzt die Fülle alles Wissens. Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem . . . et quae ventura sunt, annuntiabit vobis (Joh. 16, 13). Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei (1 Kor. 2, 10). Die Hl. Schrift ist unter seiner Eingebung verfaßt worden: Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines (2 Petr. 1, 21). — Von seiner Allmacht legt Zeugnis ab das Wunder der Menschwerdung des Sohnes Gottes, das er vollzog (Luk. 1, 35: Spiritus Sanctus superveniet in te; Matth. 1, 20: Quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est), sowie das Pfingstwunder, da er die Apostel und Jünger unter wunderbaren Zeichen mit seiner himmlischen Kraft und seinen Gnadengaben erfüllte (Luk. 24, 49; Apg. 2, 2—4, besonders V. 4: Et repleti sunt omnes Spiritu Sancto et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis). Er ist es, der im Reiche Gottes alle Gnaden austeilt. 1 Kor. 12, 8—10 werden die außerordentlichen Geistesgaben wie die Gabe der Wissenschaft, der Heilungen, der Wunder, der Sprachen usw., aufgezählt, und V. 11 heißt es dann: Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. Aber auch die Spendung der regelmäßigen Gnaden, vor allem der Rechtfertigung, wird ihm zugeschrieben. Sowohl die Taufe (Joh. 3, 5) als auch das Bußsakrament (Joh. 20, 22) verleihen in seiner Kraft die Tilgung der Sünden und die Wiedergeburt. Die Ausgießung der Liebe Gottes in unsere Herzen (Röm. 5, 5), die Erhebung in die Adoptivkindschaft Gottes (Gal. 4, 6), die Verleihung der sieben Gaben des Hl. Geistes (Is. 11, 2f.) und der Früchte des Hl. Geistes (Gal. 5, 22) sind sein Werk. Alle diese Wirkungen gehören aber der schlechthin übernatürlichen Ordnung an, sie können daher nur von dem wahren Gott ausgehen. Ebensowenig wie ein Wesen, das unter Gott steht, einen Schöpfungsakt vollziehen kann, ebensowenig vermag es aus sich ein Werk der übernatürlichen Heiligung zu vollbringen.

Siehe § 6. Außerdem Heinrich IV² 228ff.; Pohle-Gierens I⁸ 270ff.; Scheeben I 772ff.; Lebreton I¹ 251ff. 283ff. 325ff. 371ff. 418ff.; A. Arrighini, Il Dio ignoto: Lo Spirito Santo. Turin 1937.

§ 11.

Die Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes nach der Tradition.

1. Allgemein-kirchliche Zeugnisse. — Die Taufpraxis, das Apostolische Symbolum, die Glaubensregeln und Doxologien (S. 289) bezeugen die Gleichstellung des Sohnes und des Hl. Geistes

mit dem Vater in dem allgemeinen Glauben der Kirche. Der Name „der Herr" für den Sohn (S. 295) war von Anfang an allgemein in Gebrauch.

2. Die apostolischen Väter. — Clemens Romanus nennt Christus „den Herrn", das „Zepter der Majestät Gottes", den „Abglanz der Herrlichkeit Gottes", und den „Sohn" Gottes, der über alle Engel erhaben ist (1 Cor. 16, 2; 36, 2—4). Er ruft in gleicher Weise wie den Vater auch Christus und den Hl. Geist feierlich als Zeugen der Wahrheit an und bezeichnet auch sie als den „Glauben und die Hoffnung der Auserwählten" (58, 2; vgl. S. 289). Ignatius nennt Christus mehrmals ausdrücklich „unseren Gott" (Eph. inscript. und 7, 2; 18, 2; Rom. inscript. und 3, 3; 6, 3). Nach Hermas ist er der Sohn Gottes, der vor aller Schöpfung beim Vater war; sein Name ist groß und unfaßbar und trägt die ganze Welt (Sim. IX, 12, 1—3; 14, 5). Mit Unrecht hat man bei Hermas (Sim. VIII, 3, 3) die Identifizierung des Sohnes mit dem Erzengel Michael finden wollen. Aber die Personen des Sohnes und des Hl. Geistes hat er wohl nicht richtig auseinandergehalten (Sim. V, 6, 1. 5; IX, 1, 1).

3. Die Apologeten. — Sie treten entschieden für den überlieferten Glauben an die wahre Gottheit und Ewigkeit des Logos ein. So Aristides Apol. 2, 6; Justinus Dial. 56—62; Athenagoras Suppl. 10. Die gleiche Macht und Gottheit des Hl. Geistes wird, wenngleich seltener, bezeugt, besonders durch Athenagoras Suppl. 10. 12. 24.

Nur in der näheren wissenschaftlichen Bestimmung des Verhältnisses des Sohnes (und des Hl. Geistes) zum Vater gingen einige Apologeten unter dem Einflusse der platonischen Philosophie fehl. So hegten Justin, Tatian, Theophilus die Vorstellung, der ewige immanente Logos Gottes (λόγος ἐνδιάθετος) sei in der Zeit vom Vater gezeugt und Sohn geworden (λόγος προφορικός), damit er die Welt erschaffe; daher stellten sie ihn auch als Diener Gottes bei der Schöpfung dar und schrieben ihm allein die Theophanien des Alten Bundes zu, da der Vater mit der Welt in keine Berührung treten und sich nicht sichtbar zeigen könne. Es sind leicht entschuldbare Fehler, da man nicht erwarten kann, daß die Versuche, das tiefste Geheimnis des Glaubens dogmatisch genau auszudrücken, sofort gelingen mußten, und da die Glaubensüberzeugung von der wahren Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes von den vornicänischen Lehrern, die sich mitunter subordinatianisch ausdrücken, fast ausnahmslos festgehalten wurde.

4. Mit vollster Bestimmtheit lehrt Irenäus das ewige Beisammensein des Sohnes mit dem Vater (Adv. haer. II, 30, 9: Semper autem coëxistens Filius Patri) und ihr gegenseitiges Ineinandersein (III, 6, 2: Filius, qui est in Patre et habet in se Patrem). Epideixis 47 schreibt er: „So ist Herr der Vater und Herr der Sohn, und Gott der Vater und Gott der Sohn; denn der von Gott Geborene ist Gott." Den Hl. Geist nennt Irenäus zwar nicht ausdrücklich Gott; aber er legt ihm die Ewigkeit bei: „vor aller Erschaffung war er bei dem Vater" (IV, 20, 3), und wiederholt bezeichnet er die Ausschmückung und Ordnung des Weltalls, die Begnadigung der Menschen und ihre Vereinigung mit Gott als sein Werk. Epideixis 7: „Nicht ohne den Geist ist das Wort Gottes zu sehen, und nicht ohne den Sohn kann man dem Vater nahetreten; denn die Erkenntnis des Vaters ist der Sohn, und die Erkenntnis des Sohnes Gottes ist durch den Hl. Geist."

5. Tertullian bietet die klare Formel: Et Pater Deus et Filius Deus et Spiritus Deus, et Deus unusquisque (Adv. Prax. 13). Auch den ewigen göttlichen Ursprung des Sohnes und des Hl. Geistes lehrt er, und zahlreiche göttliche Eigenschaften schreibt er ihnen zu.

Tertullian scheint subordinatianisch zu denken, wenn er den Vater als tota substantia, den Sohn als derivatio totius et portio hinstellt (Adv. Prax. 9, 26), und wenn er sagt, der Vater sei größer als der Sohn (ib. 9), und der Vater sei pro plenitudine maiestatis unsichtbar, während der Sohn pro modulo derivationis (ib. 14) in die Erscheinung treten könne u. dgl. — Aber es geht aus seiner Gesamtlehre hervor, daß er die Unterordnung des Sohnes weniger in seiner Natur, als vielmehr darin erblickt, daß er nicht ursprungslos ist wie der Vater. Auch der Satz: Fuit autem tempus, cum ei (Deo) . . . Filius non fuit (Adv. Hermog. 3), lautet zwar arianisch, aber Tertullian will nur den Gedanken aussprechen, daß der ewige Logos erst seit der Erschaffung der Dinge den Namen Sohn Gottes habe.

6. Die Alexandriner des 3. Jahrhunderts, besonders Origenes und sein Schüler Gregor der Wundertäter, sprechen wiederholt bestimmt aus, daß der Sohn θεὸς κατ' οὐσίαν, θεὸς ἐκ θεοῦ sei. Ja das ὁμοούσιος findet sich bereits bei Origenes (In Hebr. 1, 3 fragm., vgl. In Ioh. XIII, 25, 149; XX, 20, 170; 24, 204 f.). Besondere Erwähnung verdient das in der alten Kirche in hohem Ansehen stehende Glaubensbekenntnis Gregors, das die Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes ohne allen Subordinatianismus zum Ausdruck bringt und mit den Worten schließt: „Also ist weder etwas Geschöpfliches oder Dienendes in der Trinität, noch etwas nachträglich Hinzugebrachtes, als ob es vorher nicht vorhanden gewesen, sondern später hinzugekommen wäre. Denn weder hat jemals der Sohn dem Vater noch dem Sohne das Pneuma gefehlt, sondern unveränderlich und unwandelbar ist dieselbe Trinität immerdar" (Migne P. gr. 46, 913 A).

Die Zuverlässigkeit der altalexandrinischen Lehre erleidet dadurch eine Abschwächung, daß sie den Sohn und den Hl. Geist, weil sie das göttliche Wesen vom Vater erhalten haben, mitunter im Wesen und in den Eigenschaften etwas unter den Vater stellt. Wenn diese Lehrer aber an einzelnen Stellen den Sohn sogar κτίσμα, δημιούργημα nennen, so denken sie nicht an

eine Erschaffung aus nichts, sondern nehmen κτίζειν im weiteren Sinne als Hervorbringen aus der Substanz des Vaters, und dieses bestimmen sie öfters deutlich als eine ewige Zeugung.

7. So sehen wir den Glauben an die wahre Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes auch in der vornicänischen Zeit überall durchleuchten. Trotz der Mängel, die der theologischen Spekulation noch anhafteten, stand der Glaube fest, daß auch der Sohn und der Hl. Geist zu der einen wahren Gottheit gehören und göttlicher Ehre würdig seien. Vor allem aber bewährte die römische Kirche in jenen Zeiten die Klarheit und Festigkeit ihrer Glaubensüberzeugung. Papst Kallistus um 218 verwies dem römischen Presbyter und späteren Gegenpapste Hippolytus seine offenkundige subordinatianische Lehre von dem Sohne Gottes, die notwendig zu einem Ditheismus führen würde (Hippolytus Philos. IX, 12, 18 f.). Papst Dionysius um 260 tadelte in einem Briefe an Dionysius von Alexandrien jene Lehrer, die in geradem Gegensatze zu den ebenso zu verurteilenden Sabellianern „die Monarchie Gottes in drei Kräfte und drei getrennte Hypostasen (= Substanzen) und Gottheiten teilen und spalten und so die erhabenste Verkündigung der Kirche zerstören". Er wies entschieden die Behauptung zurück, der Sohn sei ein Geschöpf (ποίημα, πλάσμα) Gottes, und faßte dann die Lehre der römischen Kirche dahin zusammen: „Man muß glauben an Gott den allmächtigen Vater und an Christus Jesus seinen Sohn und an den Hl. Geist, und daß der Logos mit dem Gott aller Dinge vereinigt sei (nach Joh. 10, 30; 14, 10). Denn so wird sowohl die göttliche Trias als auch die heilige Verkündigung der Monarchie gerettet" (Denz. 48—51). — So war die feierliche Festsetzung des Dogmas von der wahren Gottheit des Sohnes und seiner Wesensgleichheit mit dem Vater, die zu Nicäa erfolgte (S. 292), nicht im mindesten eine Neuerung im Glauben, sondern die folgerichtige Ausprägung dessen, was die Kirche stets gelehrt und die Theologie immer klarer erfaßt hatte. In zahlreichen Schriften traten in der Folgezeit die großen Lehrer des Morgen- und Abendlandes allen Angriffen auf das nicänische Dogma entgegen.

8. Durch das Auftreten der pneumatomachischen Irrlehre wurde die Aufmerksamkeit der Theologen in stärkerem Maße auf das Verhältnis des Hl. Geistes zum Vater und zum Sohne hingelenkt. Gleich der erste, der diese Lehre näher behandelte, der h. Athanasius in seinen Briefen an Serapion, legte aufs klarste dar, daß die Homousie des Sohnes mit dem Vater auch die des Hl. Geistes mit dem Vater und dem Sohne verlange, und daß es die größte Gedankenlosigkeit sei, jene zu bekennen und diese zu leugnen, eine Trias zu lehren und in

Wirklichkeit nur eine Dyas zuzulassen, an die sich ein Geschöpf anreiht. Gleich Athanasius verfochten die drei großen Kappadozier, auch Epiphanius, Didymus, Ambrosius usw. mit aller Kraft die Gleichwesentlichkeit des Hl. Geistes mit dem Vater und dem Sohne.

Auffälligerweise hat Basilius (De Spiritu Sancto) es vermieden, den Hl. Geist für sich allein ausdrücklich Gott zu nennen. Aber dies geschah, wie Gregor von Nazianz (Orat. 43, 68) mit Worten der Billigung hervorhebt, nur aus praktischen Rücksichten, weil nämlich zu befürchten stand, daß die Pneumatomachen die Anwendung des Gottesnamens auf den Hl. Geist zum Anlaß nehmen würden, die Orthodoxen des Tritheismus zu beschuldigen und die ungebildete Menge in Verwirrung zu stürzen. Den Hl. Geist von der wahren Gottheit auszuschließen, lag nicht im mindesten in Basilius' Absicht. Er verlangt ausdrücklich, daß „der Begriff des Homousios in der Einzigkeit der Gottheit gewahrt und die rechtgläubige Erkenntnis des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes in der vollständigen und unversehrten Hypostase eines jeden der Genannten verkündigt werde" (Ep. 214, 4; vgl. Ep. 38, 4 f.; 236, 6).

Siehe § 7. Außerdem Kuhn 99 ff. 398 ff.; de Régnon I 452 ff.; Th. Schermann, Die Gottheit des Hl. Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrh. Freiburg 1901; A. Palmieri, Esprit-Saint: Dict. de théol. cath. V, 692; P. Richard, Fils de Dieu: Ebd. 2407 ff.; W. Keilbach, Divinitas Filii eiusque Patri subordinatio in Novatiani libro de Trinitate. Zagreb 1933; A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster 1938; I. Ortiz de Urbina, Die Gottheit Christi bei Afrahat. Rom 1933; F. Cavallera, La doctrine de s. Augustin sur l'Esprit-Saint: Rech. de théol. ancienne et médiévale 1930, 365 ff.; 1931, 5 ff.; I. Wolf, Commentationes in S. Cyrilli Alex. de Spiritu S. doctrinam. Würzburg 1934.

Drittes Kapitel.

Die numerische Wesensidentität der drei göttlichen Personen.

§ 12.

Irrige Vorstellungen und ihre lehramtliche Verurteilung.

I. Das Wort ὁμοούσιος, dessen sich das Konzil von Nicäa bediente, um das Verhältnis des Sohnes zum Vater zu bestimmen, kann einen doppelten Sinn haben. Es kann die bloß spezifische Wesenseinheit, die allen Einzeldingen derselben Art zukommt, oder die numerische Wesenseinheit, die Einzigkeit des Wesens (ἡ ταυτουσία = τὸ αὐτὸ κατὰ τὴν οὐσίαν) bezeichnen. Aber auf die göttlichen Personen angewandt bedeutet die Homousie notwendig die numerische Identität des Wesens. Alle Vorstellungen, die diesem Sinne des Wortes nicht gerecht werden, kommen mehr oder weniger auf eine Verdrei-

fachung des göttlichen Wesens, also auf einen **Tritheismus**, hinaus. Irrtümer dieser Art lehrten in der Zeit nach dem Nicänum:

1. Die **Homöusianer** und **Homöer**. Jene lehrten die **Wesensähnlichkeit**, diese die **allseitige Ähnlichkeit** der göttlichen Hypostasen (*ὅμοιος κατ' οὐσίαν, ὅμοιος κατὰ πάντα*). Beide Sekten wollten die Wesenseinzigkeit nicht anerkennen, weil dies, wie sie meinten, ein Rückfall in den Sabellianismus wäre.

2. Der alexandrinische Monophysit **Johannes Philoponus** im 6. Jahrhundert zerlegte die Gottheit in **drei Teilsubstanzen** (*μερικαὶ οὐσίαι*).

3. Der Nominalist **Roscelin**, Kanonikus von Compiegne († um 1120), sah in dem Allgemeinen nur ein Wort (flatus vocis) und erklärte deshalb eine reale gemeinsame Wesenheit verschiedener Personen für unmöglich. Die drei Personen in Gott seien voneinander getrennt wie drei Engel oder drei Seelen; nur wegen der Einheit des Willens und der Macht seien sie **ein** Gott zu nennen.

4. **Gilbert de la Porrée**, Bischof von Poitiers († 1154), behauptet zwischen Gott und Gottheit, also zwischen den göttlichen Personen und ihrem Wesen einen realen Unterschied. Dadurch wird die Einzigkeit der Substanz in den drei Personen beseitigt, und die Substanz Gottes kommt zu den drei Personen als vierte Realität hinzu. Vgl. S. 139.

5. Der Abt **Joachim von Fiore** († 1202) faßte die Einheit der göttlichen Personen als eine kollektive auf, ähnlich wie alle Gläubigen **eine** Kirche ausmachen.

6. **Günther** († 1863) nahm an, daß das Absolute sich selbst in der Weise verwirkliche, daß sich das göttliche Wesen als Satz, Gegensatz und Gleichsatz (These, Antithese und Synthese) dreimal setze. Dieser Prozeß schließt also eine Verdreifachung der Substanz Gottes in sich, und Günther verneint ausdrücklich die numerische Wesenseinheit Gottes. Die drei göttlichen Personen sollen jedoch eine „organische Einheit" bilden, und dies genüge, um sie die eine absolute Substanz nennen zu können.

II. **Kirchliche Lehrerklärungen über die numerische Wesenseinheit der göttlichen Personen.**

1. **Papst Damasus** wies mit einer römischen Synode 380 jeden Verstoß gegen die Einzigkeit der göttlichen Substanz zurück und erklärte, das Heil der Christen bestehe darin, daß wir in der Trinität „die wahre und alleinige einzige Gottheit und Macht und eine und dieselbe Majestät und Substanz zweifellos glauben" (Denz. 78. 82).

2. Das **Symbolum Athanasianum** (Denz. 39) bezeichnet es gleichfalls als Gegenstand des zum Heile notwendigen katholischen Glaubens: ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur . . . Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, et tamen non tres dii, sed unus est Deus.

3. **Papst Martin I** stellte mit dem Laterankonzil 649 fest, daß „**ein** Gott sei in drei Subsistenzen von gleicher Wesenheit und Herrlichkeit, **eine und dieselbe Gottheit, Natur, Substanz der drei**" (can. 1, Denz. 284).

4. Die Irrlehre Roscelins wurde 1092 auf einer **Synode zu Soissons**, die Gilberts 1148 zu **Reims** (vgl. S. 139) verurteilt.

5. Der Irrtum Joachims gab dem **vierten Laterankonzil** 1215 (Denz. 431 f.) Anlaß zu einer wichtigen Lehrentscheidung, die uns noch öfter beschäftigen wird. Das Konzil nahm die von Joachim als häretisch bezeichnete Lehre des Petrus Lombardus als rechtgläubig in Schutz, verdammte die Schrift Joachims De unitate seu essentia Trinitatis und die von ihm vorgetragene unitas (Dei) quasi collectiva et similitudinaria und bestimmte die Einheit der drei Personen als **identitatis unitas in natura**. Ferner erklärte es: Una quaedam summa res est . . ., quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae ac singillatim quaelibet earundem; et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. Auch in dem Lehrurteil gegen die Albigenser und andere Ketzer spricht dasselbe Konzil die Gleichwesentlichkeit der göttlichen Personen im Sinne der Einzigkeit des Wesens aus (Denz. 428). Ebenso lehrt **Eugen IV** 1441 im Dekrete für die Jakobiten: Trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas (Denz. 703).

6. Gegen Günther erklärte **Pius IX** in einem Breve an den Erzbischof Geißel von Köln 1857, daß seine Lehre von der Einheit der göttlichen Substanz in drei unterschiedenen Personen nicht wenig von dem katholischen Glauben und dessen lauterer Erklärung abirre (Denz 1655).

Mit aller Bestimmtheit ergibt sich also aus den zahlreichen Feststellungen des kirchlichen Lehramtes das **Dogma**, daß **in den drei Personen das göttliche Wesen nicht verdreifacht, sondern der Zahl nach ein einziges ist.**

Heinrich IV[2] 423 ff.; Pohle-Gierens I[8] 339 ff.; de Régnon II 54 ff.; J. B. Katschthaler, Zwei Thesen für das allgemeine Konzil. I: Die numerische Wesenseinheit der drei göttlichen Personen. Regensburg 1868; F. Picavet, Roscelin philosophe et théologien. Paris 1911.

§ 13.

Die numerische Wesenseinheit der göttlichen Personen nach den Offenbarungsquellen und der Spekulation.

1. Hl. Schrift.

a) Es ist eine Grundlehre der Offenbarung des Alten und des Neuen Testamentes, daß es nur einen Gott gibt (s. die Texte S. 170); die Verdreifachung des Wesens in den drei Personen würde aber die Einzigkeit Gottes aufheben.

b) Der Taufbefehl Matth. 28, 19 beweist, wie schon gezeigt wurde (S. 298), die wahre Gottheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, und diese kann nur eine einzige sein. Dies wird noch dadurch bekräftigt, daß von dem „Namen“ der drei Personen in der Einzahl gesprochen wird. Der „Name“ steht für die durch den Namen bezeichnete Sache, also für die göttliche Kraft und Wesenheit. Sie wird demnach als eine einzige gekennzeichnet.

c) Mit bestimmten Worten bezeugt Joh. 10, 25 ff. die Wesensidentität von Vater und Sohn. Jesus lehrt hier, daß er ewiges Leben verleihen könne und über die Gläubigen dieselbe Macht habe wie der Vater, und als Grund gibt er V. 29 an, daß er vom Vater das Allergrößte (maius omnibus), also die unendliche göttliche Wesenheit (Denz. 432), empfangen habe. Wenn er daher hinzufügt V. 30: Ego et Pater unum sumus, so kann dies nur die numerische Einheit im göttlichen Wesen, die Tautusie, bedeuten. Die Juden wollten ihn deswegen steinigen (quia facis teipsum Deum). Er aber erhob aufs neue den Anspruch, einer Wesenheit mit dem Vater zu sein (Filius Dei sum . . . Pater in me est et ego in Patre), und bekräftigte dies durch den Hinweis einerseits auf Ps. 81, 6, den er zu einem argumentum a minori ad maius benutzte, andererseits auf seine Werke, die die Werke seines Vaters seien. — Zwar spricht der Herr in dieser Perikope zunächst nur von seiner eigenen Wesenseinheit mit dem Vater. Aber da der Hl. Geist hinsichtlich der Wesenheit nicht im geringsten vom Vater und vom Sohne verschieden ist, so gilt die hier bezeugte numerische Einheit des Wesens auch von ihm.

Joachim von Fiore erhob den Einwand, die mit den Worten Ego et Pater unum sumus bezeichnete Einheit werde an anderer Stelle deutlich als eine bloß moralische oder als eine kollektive hingestellt. Denn Joh. 17, 21 f. bitte der Herr den Vater für seine Jünger: ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint . . . ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Demnach sei die Einheit von Vater und Sohn nicht wesentlich von der Einheit menschlicher Personen verschieden, und nur diese moralische und kollektive Einheit sage die Offenbarung von Gott aus. — Das vierte Laterankonzil hat die Beweisführung Joachims zurückgewiesen. Er hat übersehen, daß die in der unendlichen gegenseitigen Liebe bestehende moralische Einheit der göttlichen Personen auf dem Grunde der physischen Wesensidentität ruht. Diese identitatis unitas in natura, wie das Konzil sagt, ist es in erster Linie, auf die Christus Joh. 17, 21 f. hinweist. Die „Einheit“ muß den göttlichen und den menschlichen Personen nicht in derselben Weise zugeschrieben werden, sondern utrisque suo modo, quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (Denz. 432).

2. Tradition. — Aus der vornicänischen Zeit sei Papst Kallistus genannt, der gegen Hippolytus betonte, daß der Vater und der Sohn ein einziger Gott, ein und dasselbe göttliche Geistwesen sei (Hippolytus Philos. IX, 12, 16 f.; X, 27, 3), und Papst Dionysius, der an Dionysius von Alexandrien die Mahnung richtete: „Man darf die wunderbare und göttliche Monas nicht in drei Gottheiten zerteilen“ (Denz. 51). Später war Athanasius der unermüdliche Vorkämpfer der Orthodoxie gegen alle Richtungen im Arianismus und hielt unentwegt daran fest, daß der echte Sinn des nicänischen *ὁμοούσιος* kein anderer sei, als die Einzigkeit des Wesens, die Identität der Natur in den göttlichen Hypostasen (*ἑνότης τῆς οὐσίας, ταυτότης τῆς θεότητος*). In demselben Sinne traten die drei großen Kappadozier für die Formel *μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν* ein und führten ihren endgültigen Sieg herbei. Jede Annahme einer Mehrheit göttlicher Substanzen wurde von ihnen aufs entschiedenste als ein Rückfall in den Polytheismus abgewiesen.

Die neuere Forschung behauptet vielfach einen Gegensatz in der Auffassung des Homousios bei den „Altnicänern“ (Athanasius und den Abendländern) und den „Jungnicänern“, zu denen hauptsächlich die drei Kappadozier gezählt werden. Jenen bedeute das Homousios die numerische, diesen bloß die spezifische Wesenseinheit. Die Jungnicäner seien ursprünglich Homöusianer gewesen und dann zu dem Bekenntnis des Homousios, aber in dem Sinne bloßer Wesensgleichheit, nicht Wesenseinzigkeit, übergegangen. Sie hätten dem nicänischen Dogma dadurch einen neuen Sinn untergeschoben, weswegen man sie schon zu ihren Lebzeiten nicht ohne Grund des Tritheismus beschuldigt habe. — Allein die kappadozischen Väter selbst haben diese Anklage voll Entrüstung zurückgewiesen und sich entschieden zu der numerischen Identität des Wesens in den drei Hypostasen bekannt.

So schreibt Basilius Hom. 24, 3: „Zähle den Vater besonders und den Sohn besonders; damit du aber nicht in Vielgötterei gerätst, bekenne in beiden eine einzige Wesenheit“. Ep. 189, 2: „Wir verdammen einen jeden, der drei Götter behauptet, ja wir nennen ihn nicht einmal Christ“.

Gregor von Nazianz hat wegen seiner tiefsinnigen und erhabenen Darlegungen über das Geheimnis der Trinität den Ehrennamen „der Theologe“ erhalten. Er trägt Orat. 40, 41 folgende Gedanken vor: a) Wenn ich eine göttliche Person betrachte, so umstrahlen mich alle drei mit dem Lichte ihres Wesens; denn in einer jeden ist die ganze göttliche Substanz,

die allen dreien gemeinsam ist. b) Wenn ich eine göttliche Person betrachte, so beschäftigt mich ihre Unendlichkeit so, daß ich nichts Größeres und Höheres denken kann; denn die drei haben nicht mehr Glanz und Größe als die eine. c) Wenn ich Gott nenne, so werde ich von einem Lichte und zugleich von dreien umleuchtet, von dreien in Ansehung der besonderen Eigentümlichkeiten oder Hypostasen, von einem in Ansehung des gemeinsamen Wesens. d) Die drei sind in ein Wesen gleichsam zusammengewachsen, sie sind durch seinen gemeinsamen Besitz auf unendliche Weise verbunden. Vgl. Hergenröther S. 27 f.

Nach *Gregor von Nyssa* verlangt es die Lehre der Kirche, „den Glauben nicht in eine Mehrheit von Wesenheiten zu zerspalten, sondern in den drei Personen und Hypostasen keinerlei Verschiedenheit im Sein zu glauben“ (C. Eunom. I n. 229 ed. Jaeger = Migne P. gr. 45, 320 D). „*Eine* Natur wird von uns in den verschiedenen Hypostasen bekannt“ (ibid. n. 484 = Migne 45, 400 C). — In zwei kleinen Schriften: Quod non sint tres dii und Adv. Graecos ex commun. notionibus (Migne 45, 116 ff. 176 ff.) sucht Gregor eine philosophische Erklärung des Dogmas zu geben, indem er den platonischen Realismus zugrunde legt. Wie diese Theorie in jeder Art der Zahl nach nur eine Natur annimmt, Petrus, Paulus und Barnabas also eigentlich nicht drei Menschen, sondern ein einziger sind, ebenso verhalte es sich in der Trinität: Vater, Sohn und Hl. Geist seien nicht drei Götter, sondern ein einziger. Diese Parallele ist allerdings mitsamt ihrer Grundlage verfehlt, aber Gregors Überzeugung von der numerischen Wesenseinheit Gottes tritt auch hier zweifellos hervor.

Es soll nicht bestritten werden, daß zwischen den griechischen und lateinischen Vätern eine gewisse Verschiedenheit in der Spekulation über die Trinität besteht. Sie hat ihren Grund in dem verschiedenen Ausgangspunkte der Betrachtung. Die Griechen pflegen von der Dreiheit der Personen in Gott, die Lateiner von der Einzigkeit des göttlichen Wesens auszugehen. Aber diese verschiedene Betrachtungsweise führt durchaus nicht zu einer gegensätzlichen Auffassung des Homousios. Vgl. § 19 III, 2.

Augustinus, der die abendländische Art die Trinität zu betrachten vorzieht, erklärt das nicänische Homousios nachdrücklich in dem Sinne, daß die göttlichen Personen der Zahl nach dieselbe Substanz haben (C. Maxim. II, 19, 3). Er begründet unser Dogma mit der Einzigkeit Gottes und mit der absoluten Vollkommenheit und Einfachheit seines Wesens. Der katholische Glaube lehrt: Pater et Filius et Spiritus Sanctus . . . inseparabiliter sunt unius eiusdemque substantiae vel essentiae . . . Restat itaque, ut ita credamus unius esse substantiae Trinitatem, ut ipsa essentia non aliud sit quam ipsa Trinitas (Ep. 120, 3, 17). Eingehend widerlegt Augustinus die Annahme, die göttlichen Personen könnten sich so zu der Wesenheit Gottes verhalten, wie das Individuelle zur Art (De Trin. VII, 4, 7 ff.). Man darf nicht von „drei Substanzen“ Gottes sprechen noch Gott „dreifach“ (triplex) nennen, und muß alles, was substantivisch genommen wird, im Singular von den drei Personen aussagen (De Trin. V, 8,

9. 10; VI, 7, 9; 8, 9). So auch das *elfte Konzil zu Toledo* 675: (Sancta Trinitas) non triplex, sed trina et dici et credi debet (Denz. 278; vgl. aber 1 q. 31 a. 1 ad 5).

In dem Hymnus der Vesper im Officium plurimorum martyrum hieß es ursprünglich: Te *trina* deitas unaque poscimus. Da der Ausdruck den Gedanken einer Verdreifachung der Gottheit nicht gehörig auszuschließen schien, änderte Hinkmar von Reims († 882) trina in *summa*. Gottschalk, Rathramnus u. a. traten in eigenen Schriften für die Berechtigung von trina deitas ein, nicht ohne Grund, da deitas im Sinne von deus verstanden werden kann. Hinkmar hingegen, der in deitas ausschließlich die göttliche Wesenheit ausgedrückt sah, verteidigte in seinem Werke De una et non trina deitate weitläufig die Änderung, die sich allmählich überall durchsetzte.

3. Innere Gründe.

Die Wesenseinheit der göttlichen Personen muß eine *numerische* sein, weil keine andere Einheit genügt, um den Monotheismus zu retten.

a) Wäre die Einheit des Wesens der göttlichen Personen nur eine *Arteinheit* oder eine *kollektive Einheit*, so wäre das Wesen in ihnen verdreifacht, sie wären drei Götter. Sie mögen dann durch die Ordnung oder die Willensübereinstimmung, die unter ihnen besteht, noch so innig geeint sein, oder es mag sie ein Einheitsband umschließen ähnlich dem Bande, das durch den Besitz der heiligmachenden Gnade unter den Gerechten besteht, der Tritheismus wird nicht vermieden. Vgl. 1 q. 31 a. 1 ad 2.

b) Es ist gleichfalls unmöglich, vom Standpunkte des *extremen Realismus* aus die göttliche Wesenheit als etwas *Universales* in den drei Personen zu denken. Sonst müßten ähnlich wie bei dem homo universalis der Realisten die einzelnen Personen in Gott durch Akzidentien unterschieden sein. Da es aber in Gott keine Akzidentien geben kann, so würde der Personenunterschied überhaupt fortfallen. Die Beziehungen, durch die die göttlichen Personen sich unterscheiden und durch die sie als Personen konstituiert sind, sind keine Akzidentien, sondern die Wesenheit selbst. Daher muß die Wesenheit Gottes als absolut und zugleich als relativ aufgefaßt werden und sie bietet in ihrer Unendlichkeit auch die Möglichkeit dazu (vgl. § 21, 3).

Eine unübersteigliche Schwierigkeit für unseren Glauben an die numerische Wesenseinheit der Trinität soll in den *persönlichen Unterschieden* in Gott liegen. Jede der drei göttlichen Personen besitze ihre *besondere persönliche Eigentümlichkeit*, also eine Vollkommenheit, die die beiden anderen nicht haben, und zudem müsse man dem principium einen gewissen Vorzug vor dem principiatum, also der Vaterschaft einen Vorzug vor der Sohnschaft und der Hauchung einen Vorzug vor dem Gehauchtwerden zuerkennen. Folglich seien Vater, Sohn und Hl. Geist nicht völlig eins in der unendlichen Vollkommenheit und darum auch nicht eins in der Wesenheit. — Darauf erwidert der h. *Thomas* 1 q. 42 a. 4,

daß jene Eigentümlichkeiten zwar den Unterschied der Personen, nicht aber einen Unterschied ihrer Vollkommenheit begründen. Die Vollkommenheit bestimmt sich nämlich in der Gottheit ausschließlich nach der Wesenheit. Die persönlichen Eigentümlichkeiten können in der Gottheit keinen Unterschied der Vollkommenheit begründen. Denn jede persönliche Eigentümlichkeit in Gott ist identisch mit der ganzen Wesenheit Gottes. Zwar hat das aktive Ursprungsverhältnis (Zeugen und Hauchen) einen Vorzug vor dem passiven (Gezeugt- und Gehauchtwerden), aber dieser Vorzug wirkt nicht auf die Wesenheit ein, weil in den göttlichen Hervorgängen die ganze Wesenheit mitgeteilt wird. Der Vorzug des Vaters besteht lediglich darin, daß er die göttliche Wesenheit in ursprünglicher Weise besitzt, während der Sohn und der Hl. Geist ebendieselbe Wesenheit mitgeteilt besitzen (§ 23).

Gonet II 479 ff.; Heinrich IV^2 350 ff.; Kuhn 383 ff.; Pohle I^7 307 ff.; de Régnon II—IV; Scheeben I 804 ff.; K. Preysing, *Ἄθεοί ἐστε*: Zeitschrift f. kath. Theol. 1926, 604 ff.; Ders., Echtheit und Bedeutung der dogmatischen Erklärung Zephyrins: Ebd. 1928, 225 ff.; F. Lukman, Zephyrinos in Hippolytos: Bogoslovni Vestnik 1927, 177 ff.; M. Weis, Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit. Trier 1919; Ch. Hauret, Comment le „défenseur de Nicée“ a-t-il compris le dogme de Nicée? Brügge 1936; J. Lebon, La position de S. Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme: Revue d'hist. eccl. 1924, 181 ff. 357 ff.; Hergenröther 25 ff.; Nager 34 ff.; Bilz 96 ff.

§ 14.

Die Einheit des göttlichen Wirkens nach außen.

Das Wirken der göttlichen Personen nach außen ist ein einziger ihnen gemeinsamer Akt. De fide.

Positiver Beweis.

1. Das kirchliche Lehramt hat die katholische Lehre namentlich auf dem vierten Laterankonzil und in dem Dekrete Eugens IV für die Jakobiten ausgesprochen. Vater, Sohn und Hl. Geist sind unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium (Denz. 428); sie sind non tria principia creaturae, sed unum principium (Denz. 703 f.; vgl. 254. 281. 284). Die Tätigkeiten Gottes nach außen sind also nicht, wie Günther wollte, so zu verteilen, als ob die eine Person dieses, die andere jenes Werk verrichtete, sie sind ihnen auch nicht gemeinsam in dem Sinne, daß jede von ihnen einen Teil des Werkes ausführte, sondern sie sind ein einziger ewiger, von jeder Zusammensetzung und Teilbarkeit freier Akt.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Den Schriftbeweis liefern die eigenen Erklärungen Jesu:

α) Joh. 5, 17—19. Der Herr stellt sein Wirken dem des Vaters gleich (Pater meus usque modo operatur, et ego operor), und

obwohl die Juden eine Gotteslästerung darin erblicken und ihn töten wollen, erläutert er seine Worte noch näher dahin, daß er nicht aus sich selbst getrennt vom Vater wirke, sondern alle und jede Werke des Vaters in gleicher Weise verrichte: Amen, amen dico vobis: non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecunque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit.

β) Joh. 14, 10 ff. Hier fordert Jesus den Glauben an seine Gottheit um seiner Worte und Werke willen; er spreche und tue sie nicht aus sich selbst, sondern sie seien des Vaters Worte und Werke: Verba, quae ego loquor vobis, a me ipso non loquor. Pater autem in me manens ipse facit opera. Non creditis, quia ego in Patre et Pater in me est? Alioquin propter opera ipsa credite. Der Vater gibt also dem Sohne die Worte und Werke. Dies bedeutet aber keine Verschiedenheit der Tätigkeit nach außen, sondern weist auf das Ursprungsverhältnis hin, kraft dessen der Sohn die ganze göttliche Natur, durch die er wirkt, vom Vater hat. — In ähnlicher Weise hebt der Herr auch anderswo die Einheit und Unzertrennlichkeit des göttlichen Handelns hervor. Joh. 5, 36: Opera enim, quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea, ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me. Joh. 10, 37 f.: Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est et ego in Patre.

γ) Auch für einzelne bestimmte Werke bezeugt die Hl. Schrift die Einheit des Wirkens der göttlichen Personen. Das Wunder der Menschwerdung des Sohnes wird dem Vater Hebr. 10, 5, dem Sohne Phil. 2, 6, dem Hl. Geiste Luk. 1, 35 zugeschrieben. Wie der Vater die Charismen austeilt (Eph. 1, 3 f. 17 ff.), so auch der Hl. Geist (1 Kor. 12, 4 ff.). In der Kraft des Hl. Geistes werden die Sünden nachgelassen (Joh. 20, 22 f.), wie der Vater (Luk. 11, 4; 23, 34) und der Sohn (Matth. 9, 2) sie vergeben.

b) Tradition. — Die Väter führen den Beweis für unser Dogma aus der Einzigkeit der göttlichen Natur nach dem Grundsatze: operari sequitur esse. So schreibt Cyrill von Alex.: „Da in den drei Hypostasen eine Substanz ist, nämlich die wahre und natürliche Gottheit, so ist völlig klar und unbezweifelbar, daß jedes Werk, das einer von ihnen zugeschrieben wird, eine Wirkung der gesamten und einzigen Gottheit ist“ (In Ioh. X, 2). Augustinus nennt das Wirken der drei Personen unzertrennlich: Sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operantur (De Trin. I, 4). Es sei aber keine Unvollkommenheit, daß die eine göttliche

Person nicht ohne die andere wirken könne, sondern gerade ihre unendliche Vollkommenheit verlange, daß diese erhabensten Personen, von denen jede alles ist, in solcher Beziehung zueinander stehen (In Ioh. tract. 20,3; De Trin. II, 10,18). Er weist die Vorstellung einiger älterer Lehrer zurück, daß die **Theophanien** des Alten Bundes nur dem Sohne beigelegt werden dürften und daß der Vater sich den Menschen nicht zeigen könnte. In jeder Offenbarung nach außen, sagt er, sind die drei Personen gemeinsam in **einem** Akte tätig (De Trin. II, 7,12 ff.). Auch bezüglich der **Inkarnation** des Sohnes hebt er ausdrücklich hervor, daß sie durch eine einzige, unzertrennliche Tätigkeit der drei göttlichen Personen bewirkt sei: Incarnationem . . . una eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato Spiritu Sancto (De Trin. II, 5,9). Vgl. Conc. Tolet. XI (Denz. 284); Lateran. IV (Denz. 429).

Spekulative Betrachtung.

Die Einfachheit Gottes schließt einen realen Unterschied zwischen der Natur Gottes und ihrer Betätigung völlig aus. Die Tätigkeit Gottes nach außen ist nichts anderes als die göttliche Natur selbst, insofern sie als das unendliche Erkennen und Wollen mit Bezug auf einen außergöttlichen Zielpunkt aufgefaßt wird. Wie die göttliche Natur eine einzige ist, so muß daher auch die göttliche Tätigkeit nach außen eine einzige sein (1 q. 45 a. 6).

Man macht gegen unser Dogma den Grundsatz geltend: **Actiones sunt suppositorum**. Nicht die Natur, sondern das Suppositum sei danach das principium quod der Tätigkeit, und darum sei die Einzigkeit der göttlichen Natur kein Grund für die Einzigkeit des göttlichen Wirkens nach außen. Vielmehr entspreche der Dreiheit der Supposita in Gott ein dreifaches Wirken. — Darauf erwidern wir mit dem h. **Thomas** (In Sent. 1 d. 5 q. 1 a. 1), daß jener Grundsatz uneingeschränkt nur bei den **Geschöpfen** zutrifft, weil in ihnen Suppositum und Natur sachlich verschieden sind. Nicht die menschliche Natur zeugt, sondern das Suppositum, etwa Sokrates, kraft der menschlichen Natur. **In Gott** sind Suppositum und Natur der Sache nach eins und dasselbe, und nur virtuell unterschieden, insofern Suppositum das Besondere, Natur das Gemeinsame bezeichnet. Wo dieser virtuelle Unterschied in Betracht gezogen wird, wo also eine Tätigkeit dem Suppositum zugeschrieben wird, insofern es sich von der göttlichen Natur virtuell unterscheidet, kann diese Tätigkeit nicht von der Natur ausgesagt werden: Nicht die göttliche Natur zeugt den Sohn, sondern der Vater. Denn der Vater wird hier nach seinem Suppositum, also nach seinem realen Unterschiede vom Sohne und infolgedessen nach seinem virtuellen Unterschiede von der göttlichen Natur betrachtet. Aber bei dem **Tätigsein Gottes nach außen** kommt dieser virtuelle Unterschied nicht in Betracht, und deswegen ist diese Tätigkeit ebenso wie den göttlichen Supposita auch der göttlichen Natur beizulegen: die göttliche Natur erschafft, erhält und

regiert die Welt. Folglich ist das Wirken der drei göttlichen Personen nach außen der Zahl nach ebenso ein einziges wie die göttliche Natur selbst.

Ähnlich erledigt sich ein anderer Einwurf. Man sagt, die mit der göttlichen Natur sachlich identischen innergöttlichen Tätigkeiten des Erkennens und Wollens, durch die der Sohn vom Vater und der Hl. Geist vom Vater und vom Sohn ausgehen, seien den drei Personen nicht gemeinsam, sondern gehören bestimmten Personen ausschließlich an. Deswegen liege kein Grund vor, über die Tätigkeiten Gottes nach außen anders zu urteilen und sie den drei Personen gemeinsam zuzuschreiben. Denn auch diese Tätigkeiten seien mit der göttlichen Natur sachlich eins und dasselbe. Die Einzigkeit der Natur in den drei Personen könne also kein Grund sein, das Wirken Gottes nach außen gemeinsam und untrennbar zu nennen. — Es ist zu erwidern, daß bei den **innergöttlichen Hervorgängen** das Erkennen und das Wollen jedes für sich tätig ist, nicht gemeinsam, wie in dem Wirken Gottes nach außen. Der eigentliche und formale Grund der beiden Hervorgänge ist nämlich nicht das göttliche Erkennen bzw. Wollen als solches (beides ist den drei göttlichen Personen völlig gemeinsam), sondern für den Ausgang des Sohnes vom Vater ist die ratio propria et formalis die mit dem Erkennen als Abschluß verbundene und virtuell von ihm verschiedene **conceptio** rei intellectae oder **dictio** verbi mentalis (vgl. 1 q. 27 a. 1), und der Ausgang des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohne hat seinen formalen und eigentlichen Grund in der mit dem Wollen oder der Liebe als Abschluß gegebenen und virtuell davon verschiedenen **spiratio** (a. 3). — Näheres über diese Hervorgänge im folgenden Abschnitt. — Über den Sinn der sogenannten Appropriationen s. § 24.

Bartmann I^7 216 ff.; **Franzelin** thes. 12; **Pohle-Gierens** I^8 347 ff.; M. **de Baets**, Quaestiones de operationibus divinis, quae respiciunt creaturas. Löwen 1903; G. **Isaye**, L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de s. Grégoire de Nysse: Recherches de science relig. 1937, 422 ff.; J. **Lebreton**, S. Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies: Miscellanea Agostiniana. II. Rom 1931; H. **Schell**, Das Wirken des dreieinigen Gottes. Mainz 1885, 141 ff.; **Schmaus**, Die psychologische Trinitätslehre 151 ff.

Dritter Abschnitt.

Die innergöttlichen Hervorgänge.

§ 15.

Die innergöttlichen Hervorgänge im allgemeinen.

Hervorgang (ἐκπόρευσις, processio) bedeutet in der Trinitätslehre den **Ursprung einer göttlichen Person aus der anderen**, den des Sohnes aus dem Vater und den des Hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohne. Processio wird mitunter auch im aktiven Sinne als Mitteilung des Seins an den Hervorgehenden verstanden (productio, προβολή).

Die trinitarischen Hervorgänge sind wahre und eigentliche **Lebenstätigkeiten Gottes**. Processiones in divinis accipi non possunt

nisi secundum actiones, quae in agente manent (1 q. 27 a. 5). Sie sind innergöttlich (immanent), weil die hervorgehende Person in ihrem Ursprungsprinzip bleibt; sie sind substanziell, weil das Hervorgehende mit der göttlichen Substanz sachlich identisch ist; sie sind darum auch notwendig und ewig und vollziehen sich ohne jeden Übergang von der Potenz zu dem Akte. Während bei einer geschöpflichen Wirksamkeit zunächst die Tätigkeit aus einem Vermögen hervorgeht (processio operationis) und dann erst das Produkt der Tätigkeit als Zielpunkt des Hervorganges eintritt (processio operati oder termini), gibt es in Gott keine processio operationis, sondern nur eine processio termini. Vgl. ib. a. 1; De pot. q. 10 a. 1; De verit. q. 4 a. 2 ad 7.

I. Es gibt innergöttliche Hervorgänge. De fide.

Das Symbolum Nic.-Constant. (Denz. 86) bekennt die **Zeugung des Sohnes aus dem Vater und den Hervorgang des Hl. Geistes aus dem Vater (und dem Sohne). Das vierte Laterankonzil (Denz. 428) definiert:** Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque, absque initio, semper ac sine fine Pater generans, Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens. **Vgl. auch das Athanasianum (Denz. 39).**

Die Hl. Schrift lehrt diese Hervorgänge, z. B. Joh. 8, 42: Ego ex Deo processi; Joh. 15, 26: Ego mittam vobis a Patre Spiritum veritatis, qui a Patre procedit. **Dies ist auch die einmütige Lehre der Väter.**

Die innere Begründung ergibt sich aus dem Dogma von den drei Personen in der einen Gottheit. Gäbe es nämlich keine Hervorgänge in Gott, so wären der Sohn und der Hl. Geist ursprungslos wie der Vater. Dann aber wäre es unmöglich, an der Einzigkeit ihrer Natur festzuhalten. Ponere duos innascibiles est ponere duos deos et duas naturas divinas (1 q. 33 a. 4; vgl. 1 q. 27 a. 1). **Analogien aus der geschaffenen Natur s. S. 276 f.**

Bedenken gegen die Möglichkeit solcher Hervorgänge.

1. Wie können der Sohn und der Hl. Geist, wenn sie hervorgehen, also ab alio sind, a se sein? — Antwort: Sie sind so ab alio, daß sie von ihrem Ursprungsprinzip der Zahl nach dieselbe Natur erhalten, die dieses hat, nämlich das ipsum esse subsistens, das a se ist. Wer Inhaber dieser Natur ist, ist a se. Hinsichtlich ihrer Persönlichkeit sind der Sohn und der Hl. Geist allerdings nicht a se, sondern ab alio, aber dieses Verhältnis schließt keine eigentliche Abhängigkeit, die eine Unvollkommenheit wäre, ein; es ist kein fieri, sondern ein einfaches esse ex principio. Denn die zweite und dritte Person werden nicht durch ein ihnen fremdes, äußeres Prinzip hervorgebracht, sondern durch ein Prinzip, das der Zahl nach dieselbe Natur hat wie sie, und diese Hervorbringung geschieht mit einer in der unendlichen Vollkommenheit des Prinzips begründeten Naturnotwendigkeit. Das Verhältnis ist derartig, daß weder die Hervorgehenden ohne ihr Ursprungsprinzip noch das Ursprungsprinzip ohne die aus ihm Hervorgehenden sein können. Eine eigentliche Abhängigkeit ist also nicht vorhanden, sonst läge sie auch auf seiten des Vaters vor. — Der h. Thomas erklärt, warum eine göttliche Person aus der anderen nicht wie die Wirkung aus der Ursache (causa), sondern sicut ex principio hervorgeht. Eine causa teilt nicht ihr ganzes eigenes Sein mit, wie es in der göttlichen Zeugung und Hauchung geschieht, sondern sie verursacht ein der Zahl nach und oft auch der Art nach von ihr verschiedenes Sein. Darum ist das aus einer causa hervorgehende Sein notwendig ab alio im Sinne der eigentlichen Abhängigkeit von seiner Ursache. Das Wort principium ist allgemeiner als causa. Principium kann etwas heißen, das mit dem aus ihm Hervorgehenden der Zahl nach dasselbe Wesen hat. So ist es in Gott. Wie der Vater, von dem der Sohn und der Hl. Geist ausgehen, a se ist, so sind auch diese beiden a se, da sie vom Vater der Zahl nach dasselbe göttliche Wesen, das er besitzt, empfangen (De pot. q. 10 a. 1 ad 8 et 9; C. gent. IV, 14, 9).

2. Die Hervorgänge begründen reale Unterschiede in Gott zwischen dem Prinzip und dem Terminus des Hervorgehens. Wie kann mit diesen Unterschieden die absolute Einfachheit Gottes bestehen? — Antwort: Diese Unterschiede betreffen in keiner Weise die göttliche Natur als solche und ihre unendliche Einfachheit. Denn sie liegen einzig und allein in den innergöttlichen Ursprungsbeziehungen. „Eine Beziehung aber fügt keinerlei Realität zu der Wesenheit hinzu" (De pot. q. 8 a. 2 ad 3). Die Beziehungen in Gott sind der Sache nach nichts anderes als die Wesenheit und unendliche Einfachheit Gottes. Sie enthalten nicht die geringste Vollkommenheit, die zu der Wesenheit Gottes hinzukäme und ihre Einfachheit zerstörte (1 q. 27 a. 1).

3. Sind diese Hervorgänge nicht zwecklos, da Gott auch ohne sie unendlich vollkommen ist? — Antwort: Die Fragestellung geht von der falschen Annahme aus, daß Gott zunächst in der Einheit des Wesens, das in sich unendlich vollkommen ist, bestehe und dann durch die Hervorgänge dreipersönlich werde. Gott ist nicht aus Wesenheit und Trinität zusammengesetzt, teils einig teils dreifaltig, sondern die Dreipersönlichkeit ist ein wesentlicher Bestandteil der richtigen Auffassung von Gott. Gottes Wesenheit und die Trinität sind der Sache nach völlig eins. Deum ergo diligere debemus trinam quandam unitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quod nihil aliud dicam esse nisi idipsum esse (Augustinus De moribus eccl. cath. I, 14, 34).

II. Das Subjekt (principium quod) **der göttlichen Hervorgänge ist nicht die göttliche Wesenheit, sondern die Person.** De fide.

Diese von Petrus Lombardus (Sent. 1 d. 5) vorgetragene Lehre wurde von dem vierten Laterankonzil gegen die Angriffe des Abtes Joachim von Fiore in Schutz genommen und zum Dogma erhoben. Das Konzil erklärt: Illa res (sc. substantia divina) non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit (Denz. 432).

Innere Gründe:

1. Subjekt eines Tuns oder Leidens ist nur das, dem der Begriff des Suppositums zukommt. Der Begriff des Suppositums kommt aber nicht der Wesenheit, sondern der Person zu. Also kann die Wesenheit Gottes als solche, d. h. insofern sie nach ihrem virtuellen Unterschiede von den göttlichen Personen betrachtet wird (oben S. 312 f.), nicht zeugen und gezeugt werden, nicht hauchen und gehaucht werden. Das principium quod ist die Person.

2. Wäre die Wesenheit das Subjekt der Hervorgänge, so würden, da die Hervorgänge innergöttlich sind, auch die mit ihnen gegebenen und mit ihnen sachlich identischen relativen Gegensätze des Hervorbringenden und Hervorgebrachten in der Wesenheit Gottes selbst liegen und ihre numerische Einheit aufheben.

3. Für das Zeugen, das Gezeugtwerden und das Gehauchtwerden in Gott sind drei Subjekte erforderlich. Daher kann die göttliche Wesenheit, die nur eine einzige ist, nicht das Subjekt dieser Hervorgänge sein. Andernfalls wäre eine Trennung in drei Wesenheiten anzunehmen, und die Wesenheiten der zweiten und dritten Person wären ab alio, ständen also außerhalb der Gottheit.

III. Das principium quo der Hervorgänge in Gott ist die göttliche Wesenheit. Sententia communis.

„Jedes Agens wirkt durch seine Form" (1 q. 3 a. 2). Infolge der Einfachheit Gottes ist aber die Form, durch die er wirkt, seine Wesenheit. Deshalb üben in Gott die hervorbringenden Personen den Akt des innergöttlichen Hervorbringens durch die göttliche Wesenheit aus.

Das principium quo läßt sich unterscheiden als principium quo proximum und principium quo remotum, je nach dem die Wirkung durch das principium quo unmittelbar oder vermittelst einer von ihm zu unterscheidenden Kraft gesetzt wird. Bei den göttlichen Hervorgängen ist das principium quo remotum die göttliche Wesenheit als solche, und das principium quo proximum ist eine von der Wesenheit virtuell verschiedene Kraft, durch die die göttliche Person das Hervorbringen unmittelbar vollzieht. Wie wir sehen werden, ist das principium quo proximum für den Hervorgang des Sohnes das göttliche Erkennen, für den Hervorgang des Hl. Geistes das göttliche Wollen.

Die oben erwähnte vom Laterankonzil verbotene Ausdrucksweise: „Die göttliche Substanz ist es, die zeugt und gezeugt wird und hervorgeht", wurde im Sinne des Abtes Joachim, der mit diesen Worten eine Verdreifachung der Substanz Gottes lehrte, verboten. In einem anderen Sinne ist die Formel zulässig, wenn sie nämlich besagen soll: „Der Vater, der die göttliche Substanz ist, zeugt den Sohn; der Sohn, der die göttliche Substanz ist, wird

vom Vater gezeugt usw." Denn jede göttliche Person ist mit der göttlichen Substanz real identisch. In diesem Sinne wurde die Formel bisweilen von Vätern und älteren Scholastikern verwendet, um die reale Identität von Person und Substanz recht ausdrucksvoll auszusprechen. Auch Wendungen wie „der Sohn ist essentia de essentia oder sapientia de sapientia" können richtig verstanden werden, nämlich so: Der Sohn, der die Wesenheit und Weisheit ist, geht aus von dem Vater, der ebenfalls die Wesenheit und Weisheit ist. Doch bemerkt der h. Thomas, solche Sätze sollten nicht ohne nähere Erklärung angewandt werden (1 q. 39 a. 5 ad 1).

IV. Es gibt in Gott nur zwei Hervorgänge. Conclusio theologica.

1. Da es in Gott nach dem Dogma nur zwei Hervorgehende gibt, den Sohn und den Hl. Geist, so sind in ihm auch nur zwei Hervorgänge. Vgl. 1 q. 27 a. 5 (Sed contra).

2. Für die göttlichen immanenten Hervorgänge kann nur ein zweifaches principium quo proximum, das Erkennen und das Wollen Gottes, angegeben werden. Andere, etwa sensitive Kräfte gibt es in Gott nicht. Folglich sind nur zwei Hervorgänge in Gott möglich, der des Wortes und der der Liebe. Zwar bringt das menschliche Erkennen und Wollen viele Worte und viele Liebesakte hervor, um durch deren Menge zu seiner Vollkommenheit zu gelangen, aber das Erkennen Gottes spricht sich infolge seiner Unendlichkeit in einem einzigen unendlichen Worte erschöpfend aus, und sein Wollen vollendet sich ganz und gar in einer einzigen unendlichen Liebe. Intelligendo essentiam suam intelligit omnia, et volendo bonitatem suam vult omnia quae vult. Non est ergo nisi unum Verbum et unus Amor in divinis (De pot. q. 9 a. 9; 1 q. 27 a. 5).

Bartmann I[7] 135 ff.; Billot thes. 1 und Praevia disputatio; Billuart diss. 2 a. 1—3; Gonet II 485 ff.; Heinrich IV[2] 456 ff.; Pesch II[4] 302 ff.; de Régnon II 252 ff.; Scheeben I 839 f.; Schmaus 127 ff.; A. Stüdle, De processionibus divinis. Freiburg (Schweiz) 1895; L. Lohn, Doctrina S. Basilii M. de processionibus divinarum personarum: Gregorianum 1929, 329 ff. 461 ff.; E. Schiltz, La place du „quod est" et du „quo est" dans la métaphysique thomiste: Divus Thomas (Pl.) 1937, 22 ff.; F. Imle, Das sozial-biologische Moment in der Trinitätsspekulation Alexanders von Hales: Franziskanische Studien 1936, 8 ff.

§ 16.

Die erste göttliche Person, ihre Vaterschaft und Ursprungslosigkeit.

Der Anteil der ersten Person an den innergöttlichen Hervorgängen ist dahin zu bestimmen, daß sie für die beiden anderen Personen das principium quod des Hervorganges ist, ohne selbst von einem Prinzip

auszugehen. Sie ist also das *ursprungslose Prinzip, principium sine principio* (Decr. pro Iacobitis, Denz. 704).

I. Die erste Person ist das Prinzip, aus dem die beiden anderen Personen hervorgehen. De fide.

Der Beweis folgt in den §§ 17 und 19.

II. Der Name Vater ist der Eigenname der ersten Person.

Die göttliche Vaterschaft ist eine doppelte:

1. *Gott überhaupt* oder die ganze Trinität wird *Vater* genannt *im weiteren Sinne* des Wortes wegen der Erschaffung der Dinge, wegen seiner höchsten Machtvollkommenheit und Oberherrschaft und wegen seiner liebevollen, allumfassenden Vorsehung (Job 38, 28: pluviae pater, Jak. 1, 17: pater luminum, Hebr. 12, 9: pater spirituum), ferner wegen seiner besonderen Liebe zu dem auserwählten Volke (Jer. 31, 9: Factus sum Israeli pater, et Ephraim primogenitus meus est), sowie wegen der übernatürlichen auf Adoption beruhenden Gotteskindschaft der Gerechten (Röm. 8, 15: Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, pater; Gal. 4, 6). In allen diesen Beziehungen ist die Vaterschaft nur eine *uneigentliche* und *bloß moralische*, und sie kommt, wie gesagt, nicht der ersten Person in der Gottheit ausschließlich, sondern dem dreieinigen Gotte zu.

2. Von dieser Vaterschaft hebt sich nun in der Hl. Schrift eine davon klar unterschiedene *eigentliche und physische Vaterschaft* ab, die nur *der ersten Person* in der Gottheit wegen der Zeugung des eingeborenen Sohnes zugeschrieben wird. Auf diesen ewigen Lebensvorgang im Schoße der Gottheit, durch den die einzigartige Beziehung von Vater und Sohn begründet wird, weist z. B. Joh. 1, 18 hin: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris. Hebr. 1, 5: Cui enim dixit aliquando angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te? et rursum: Ego ero illi in Patrem et ipse erit mihi in Filium? Mit Rücksicht darauf ist der Sohn proprius Filius (Röm. 8, 32), unigenitus Filius (Joh. 3, 16. 18), verus Filius (1 Joh. 5, 20), Filius dilectus (Matth. 3, 17), und der Vater ist ihm πατὴρ ἴδιος (Joh. 5, 18). Von dieser Vaterschaft hat, da sie die absolut vollkommene ist, jede andere Vaterschaft unter den Geschöpfen ihren Namen. Eph. 3, 14 f.: Huius rei gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur.

Die in der ewigen Wesensmitteilung an den Sohn begründete Vaterschaft wird also deutlich als eine eigentliche und physische be-

schrieben, und das Wort „Vater" ist in diesem Sinne ein *Eigenname* und kommt nur der ersten Person zu. Die erste Person ist *Vater als Ursprungsprinzip des Sohnes*. Daß sie auch Ursprungsprinzip des Hl. Geistes ist, wird durch den Vaternamen nicht ausgedrückt, und die Offenbarung gibt uns überhaupt keinen Eigennamen der ersten Person an, der dies bezeichnet.

III. Der Vater ist ursprungslos. De fide.

Positiver Beweis.

1. *Kirchliches Lehramt.* — Das athanasianische Symbolum bekennt: Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus (Denz. 39). Das vierte Laterankonzil: Pater a nullo (Denz. 428). Papst Eugen IV: Pater . . . est principium sine principio (Denz. 704).

2. *Die Offenbarungsquellen.*

a) Die *Hl. Schrift* leitet den Ursprung der zweiten und dritten Person von der ersten ab, deutet aber niemals an, daß der Vater aus einem Prinzip hervorgegangen sei.

b) Die Zeugen der *Tradition* finden schon *in dem Eigennamen Vater* ausgedrückt, daß die erste Person das Urprinzip ist, das keine Ursache des Seins hat. „Er ist Vater im eigentlichen Sinne, weil er nicht auch Sohn ist" (Gregor von Nazianz Orat. 29, 5; Basilius Adv. Eunom. I, 5; Gregor von Nyssa C. Eunom. I n. 548 ed. Jaeger = Migne P. gr. 45, 420 C). Ein anderes hypostatisches Prädikat der ersten Person ist *ἀγέν[ν]ητος* (die Schreibweise schwankte in älterer Zeit), *ingenitus*. Vgl. elftes Konzil von Toledo 675 (Denz. 275). Mit diesem Namen wurde Gott überhaupt bezeichnet als der Ungewordene, oder der Vater und der Hl. Geist als Ungezeugte, oder (am häufigsten) der Vater als der Ursprungslose schlechthin. In dem letzteren Sinne wurden ihm auch die Benennungen ἄναρχος (sine principio), ἀρχὴ ἄναρχος, ἀναίτιος, οὐκ ἐξ αἰτίας beigelegt. Vgl. Basilius Adv. Eunom. I, 15; II, 28; Gregor von Nazianz Orat. 29, 11; 31, 23; Gregor von Nyssa C. Eunom. I n. 278. 466 ff. ed. Jaeger = Migne P. gr. 45, 336 C. 396 A; Johannes von Damaskus De fide orth. I, 8.

Spekulative Begründung.

1. Weil die zweite und die dritte Person aus dem Vater hervorgehen, so kann dieser nicht aus ihnen seinen Ursprung haben, und da nur drei Personen in der Gottheit sind, so gibt es für den Vater *kein principium quod* des Hervorgangs, er muß also ursprungslos sein.

2. Außerdem sind Erkennen und Wollen die einzigen immanenten Tätigkeiten Gottes, aus denen göttliche Personen hervorgehen können.

Aus der Erkenntnis aber entspringt, wie wir sehen werden, der Sohn, aus dem Willen der Hl. Geist. Also bleibt für den Vater **kein principium quo proximum** des Hervorganges übrig (1 q. 27 a. 5; De pot. q. 10 a. 2).

Billot thes. 19—21; Gonet II 612 ff.; Heinrich IV² 130 ff. 579 ff.; Pesch II⁴ 306 ff.; de Régnon II 470 ff.; Bilz 49 ff. 105 ff.; F. Imle, Historisches und Systematisches zur Lehre von der ersten göttlichen Person: Franziskanische Studien 1934, 1 ff.; P. Stiegele, Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des 4. Jahrh. Freiburg 1913.

§ 17.

Der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater.

Der Sohn ist aus der Substanz des Vaters gezeugt. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Symbolum Nicaenum: Filium Dei natum ex Patre unigenitum, hoc est ex substantia Patris (Denz. 54).

Von der Erschaffung, die ihr ganzes Produkt aus nichts hervorbringt, ist die **Zeugung** wesentlich verschieden, da in ihr die Substanz des Zeugenden ganz oder zum Teil dem Gezeugten mitgeteilt wird. Somit gehört zur Zeugung, daß zwischen dem Gezeugten und dem Zeugenden eine Ähnlichkeit der Natur bestehe. — Die Zeugung des Sohnes Gottes muß, um Gottes würdig zu sein, ein **ewiger einfacher Akt** sein, die Mitteilung der ganzen Substanz oder Natur des Vaters an den Sohn ohne Teilung und ohne Verdoppelung, so daß bei dieser Zeugung nicht bloß eine Ähnlichkeit der Natur, sondern geradezu deren numerische Identität gegeben ist.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift.

α) Aus früher angeführten Stellen (S. 287 und 318) ergibt sich, daß zwischen der ersten und der zweiten Person in Gott das **Verhältnis wahrer und eigentlicher Vaterschaft und Sohnschaft** besteht. Der Vater ist *πατὴρ ἴδιος*, der Sohn ist Filius unigenitus, Filius proprius, verus Filius. Es ist ein ganz einzigartiges Verhältnis des Sohnes zum Vater, das nicht wie bei den Gerechten als bloße Adoptivkindschaft, sondern als die eigentliche, physische, auf **Wesenszeugung** beruhende Sohnschaft verstanden werden muß. Von dieser **ewigen Zeugung** aus dem Vater sprechen nach der fast allgemeinen katholischen Auslegung auch die messianischen Psalmen 2, 7 (Ego hodie genui te, vgl. Hebr. 1, 5) und 109, 3 (Ex utero ante luciferum genui te).

β) Wie die innergöttliche Vaterschaft das Vorbild „aller Vaterschaft im Himmel und auf Erden" ist (S. 318), so ist auch die göttliche

Sohnschaft das **Urbild**, nach dem alle irdische Sohnschaft, besonders auch die Adoptivkindschaft der Gerechten gestaltet wird. Röm. 8, 29: Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Gal. 3, 26 f.: Omnes enim filii Dei estis per fidem, quae est in Christo Iesu. Quicunque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Das Urbild aller Sohnschaft muß aber auf der vollendetsten Wesensmitteilung durch die Zeugung beruhen.

b) Tradition. — Schon lange vor dem Ausbruch der arianischen Kämpfe sprachen die Väter offen und klar nicht nur von dem Ausgang des Sohnes oder Logos aus dem Vater, sondern auch von der Eigenart dieses Ausganges, von der **Zeugung**. So ist der Logos nach **Justinus** „der Gott, der von dem Vater des Alls gezeugt ist (*γεννηθείς*)" (Dial. 61), „das Erzeugte (*γέννημα*), das in Wahrheit von dem Vater hervorgebracht ist" (62). **Tertullian**: Unigenitus ut solus ex Deo genitus proprie de vulva cordis ipsius (Adv. Prax. 7). — Als aber die **arianische Häresie** hervortrat, wurde es geradezu notwendig, die Offenbarungslehre von der Zeugung des Sohnes nachdrücklich zu verteidigen und die Vollkommenheit dieser Zeugung, ihre **Ewigkeit**, **Notwendigkeit** und **reine Geistigkeit** festzustellen.

α) Die **Ewigkeit der Zeugung**. Die Arianer erklärten, das Gezeugtsein und die Ewigkeit seien unvereinbar. Weil der Sohn gezeugt sei, habe er einen **Anfang in der Zeit**; denn der Gezeugte sei notwendig zeitlich später als der Zeugende. — Den **Vätern** war es ein Leichtes, diese Behauptung zu widerlegen. Die Offenbarung lehrt die Ewigkeit der göttlichen Zeugung, und der Begriff der Zeugung steht nicht damit in Widerspruch. Der Begriff der Zeugung verlangt nur, daß das Gezeugte in dem Zeugenden den Grund des Seins habe, nicht aber, daß dieses Sein auch einen zeitlichen Anfang habe. So Gregor von Nyssa C. Eunom. I n. 624 ff. ed. Jaeger = Migne P. gr. 45, 444 ff.; Basilius Adv. Eunom. II, 17. Der h. **Thomas** führt aus, daß alle Gründe, die die Zeitlichkeit der Zeugung zur Folge haben müßten, in Gott fehlen; denn der Vater hat die Kraft zu zeugen von Ewigkeit, er zeugt den Sohn nicht mit freiem Willen, sondern notwendig, und die Zeugung erfolgt ohne jedes Nacheinander in einem unteilbaren Akte (1 q. 42 a. 2).

β) Die **Notwendigkeit der Zeugung**. Die Arianer behaupteten: Da Gott zu der Zeugung des Sohnes offenbar **nicht gezwungen** worden ist, so hat er ihn **mit freiem Willen** erzeugt; wenn der Sohn aber ein Produkt des väterlichen Willens ist, so ist die Zeugung nichts anderes als **Erschaffung**. — Die **Väter** (z. B. Athanasius C. Arian. orat. 3, 60 ff.; Gregor von Nazianz Orat. 29, 6 f.; Hilarius De synodis 37) erwiderten: Die göttliche Wesenszeugung ist weder durch einen freien Willensakt des Vaters noch gegen seinen Willen durch äußere Gewalt oder durch blinde Naturnotwendigkeit verursacht. Ähnlich wie Gott

gut ist nicht gegen oder ohne seinen Willen, aber auch nicht durch ihn, als ob zuerst der Wille existierte und dann die göttliche Güte, sondern wie er von Natur und doch wollend gut ist, so ist auch die Zeugung des Sohnes nicht das Ergebnis einer vorhergehenden freien Willensentschließung, sondern ein aus der unendlichen Fruchtbarkeit des göttlichen Wesens naturgemäß entspringender Lebensakt, der aber von dem unendlichen Wohlgefallen des göttlichen Willens begleitet ist. Vgl. 1 q. 41 a. 2.

γ) Die *reine Geistigkeit der Zeugung.* Arius wollte überhaupt keine eigentliche innergöttliche Zeugung gelten lassen. *Jede wirkliche Zeugung setze Teilbarkeit der Substanz voraus;* die Zeugung in Gott könne also nur eine uneigentliche sein, nämlich Hervorbringung durch den freien Willen, d. h. *Erschaffung* des Sohnes. — Die *Väter* (wie Gregor von Nyssa C. Eunom. l. III tom. 2 ed. Jaeger = l. IV Migne 45, 617 ff.; Athanasius De decr. Nic. synodi 13; Cyrill von Alex. Thesaurus 6) antworteten, daß weder der sonstige Sprachgebrauch noch die Redeweise der Hl. Schrift gestatte, die Begriffe Zeugung und Erschaffung zu vertauschen. Selbstverständlich könne an eine Teilung der Substanz des Vaters, wie bei irdischen Zeugungen, nicht gedacht werden. Die göttliche Zeugung sei eine Mitteilung der ganzen Substanz des Vaters an den Sohn ohne alle Unvollkommenheiten einer materiellen Zeugung, rein immanent, geistig und göttlich. Dies ist im § 18 näher zu erörtern.

Franzelin thes. 30; *Heinrich* IV² 145 ff.; *Kuhn* 464 ff.; *Pesch* II⁴ 309 ff.; *Pohle-Gierens* I⁸ 297 ff.; A. *Maltha*, De processione Verbi divini: Angelicum 1933, 437 ff.; 1934, 23 ff.; J.-J. *Maydieu*, La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Evangile de s. Jean: Bulletin de litt. eccl. 1934, 3 ff. 49 ff.

§ 18.

Die Zeugung des Sohnes aus dem Intellekte des Vaters.

I. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater ist eine intellektuelle Zeugung. Conclusio theologica.

Einige Theologen, im Mittelalter Durandus und die Nominalisten, in neuerer Zeit Hirscher und de Régnon, haben bestritten, daß der Satz eine theologische Schlußfolgerung sei; denn alle Beweisstücke, die für ihn aus der Offenbarung beigebracht würden, seien bloße Metaphern.

Der Sinn des Satzes ist: Das principium quo proximum der Zeugung des Sohnes ist das göttliche Erkennen, nicht insofern dieses allen drei Personen gemeinsam ist, sondern insofern es in dem *inneren Aussprechen des Erkannten,* wodurch das Erkannte als Erkanntes seinen geistigen Ausdruck empfängt, seinen Abschluß findet. Dieser Ausdruck ist das sogenannte verbum mentis, und dementsprechend wird jenes innere Aussprechen sehr gut *verbum concipere* oder *verbum dicere* genannt (1 q. 34 a. 1 ad 2 u. ö.). So ergeben sich die relativen Gegensätze des Sprechens und Gesprochenwerdens, des Empfangens und Empfangenwerdens, und demgemäß besteht notwendig ein *realer Unterschied zwischen dem, der das Wort spricht oder empfängt, und dem gesprochenen oder empfangenen Worte,* soweit sie sich

in ihrer gegenseitigen Beziehung gegenüberstehen. Das gesprochene oder empfangene Wort geht ja von dem aus, der es spricht oder empfängt. Der Vater ist dicens sive concipiens Verbum, der Sohn Verbum dictum vel conceptum.

1. *Hl. Schrift.*

a) „*Wort Gottes*" ist in der Hl. Schrift ein *Eigenname* der zweiten Person (S. 286 f.). Dieser darf aber ebensowenig wie die Namen „Vater" und „Sohn" bloß bildlich aufgefaßt werden, etwa für das äußere Offenbarungswort; denn das „Wort" war nach Joh. 1, 1 schon vor der Erschaffung der Dinge bei Gott. Aber selbst wenn das „Wort" eine Metapher für eine äußere durch Christus erfolgte Kundgebung Gottes wäre, so würde es doch auf ein wahres inneres Wort Gottes, den geistigen Ausdruck des göttlichen Erkennens, zurückweisen. Es ist also ein Wort in Gott, das von Ewigkeit vom Vater gesprochen, d. i. durch das Sprechen oder Empfangen des Vaters gezeugt ist (1 q. 34 a. 1 ad 1).

b) Der Name „*Bild des unsichtbaren Gottes*" (Kol. 1, 15; vgl. Hebr. 1, 3; Weish. 7, 25 f.) lehrt ebenfalls den innergöttlichen Ursprung des Sohnes aus der Erkenntnis des Vaters. Denn zum Begriffe des Bildes gehört nicht bloß, daß es einem Gegenstande ähnlich, sondern auch daß es ihm nachgebildet worden ist, also von ihm als dem Urbilde (exemplar) seinen Ursprung hat (1 q. 35 a. 1). Der Sohn ist das „Bild Gottes" heißt also: er ist *durch die Tätigkeit des Vaters* dem Vater ähnlich oder vielmehr nach der Lehre der Offenbarung dem Vater vollkommen gleich. Die geistige Tätigkeit aber, der die assimilative Tendenz eigen ist (vgl. unten 3), ist die *Erkenntnis.* Also geschieht die Zeugung des Sohnes durch das väterliche Erkennen.

c) Auch der Name „*Weisheit*" wird dem Sohne persönlich beigelegt (1 Kor. 1, 24. 30; über das Alte Testament vgl. S. 282). Dies kann aber nur mit Rücksicht auf den Ursprung, der den persönlichen Unterschied begründet, geschehen. Der Sohn muß also *als Weisheit vom Vater ausgehen,* d. h. per modum intellectus gezeugt werden, wie Sir. 24, 5 bestätigt: Ego (sapientia) *ex ore* Altissimi prodivi, *primogenita* ante omnem creaturam.

2. *Tradition.* — Unter den Vätern waren es namentlich die *Lateiner,* die die Geburt des Sohnes Gottes aus dem Erkennen des Vaters lehrten. Sie verwiesen auf die Analogie mit dem menschlichen Denken. Durch das Erkennen bringt unser Geist in sich den Begriff hervor. Dieser ist das innere Wort, das die Erkenntnis enthält, so wie sie ist. Ähnlich verhält es sich in Gott: „Indem der Vater

gleichsam sich selbst spricht, zeugt er das Wort, das ihm in allem gleich ist" (Augustinus De Trin. XV, 14,23; vgl. schon Tertullian Adv Prax. 7). Der Sohn ist die *imago nata*, das wesenhafte, durch Erkenntnis gezeugte Gleichbild des Vaters (August. ib. 11,20). Auch bei den *griechischen* Vätern findet sich, obwohl seltener, der wesentliche Inhalt dieser Auffassung, vor allem dann, wenn sie aus dem Namen *Logos* die rein geistige Art der göttlichen Zeugung erklären und so die Beziehung bestätigen, in der der Ursprung des Sohnes zu dem Erkennen des Vaters steht. So ist nach Irenäus das Wort „der erstgeborene Urausgang aus dem Gedanken des Vaters" (Epideixis 30; vgl. Athanasius C. Arian. orat. 1, 20; Basilius Hom. in illud „In principio erat Verbum" 3 f.; Gregor von Nazianz Orat. 30, 20; Gregor von Nyssa Orat. cat. 1).

3. *Ratio theologica.* — Die Zeugung des Sohnes muß, da sie eine göttliche Person zum Terminus hat, durch eine rein geistige, absolut einfache, innergöttliche Tätigkeit geschehen. Tätigkeiten dieser Art sind nur das Erkennen und das Wollen Gottes. Aber *bloß das Erkennen weist alle Merkmale auf, die der Zeugung wesentlich sind* gemäß der aristotelischen, vom h. Thomas übernommenen Begriffsbestimmung: Generatio est origo alicuius viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae. Das *principium vivens* ist der Vater, der seinem Wesen nach das Leben selbst ist. Er bringt durch die unendlich vollkommene Lebenstätigkeit seines Erkennens sein vollkommenes *Gleichbild* hervor, den Sohn, der gleichfalls „lebendig", ja das Leben selbst ist wie der Vater. Die *Verbindung* zwischen beiden ist die denkbar innigste, indem der Vater dem Sohne die ganze göttliche Natur mitteilt, so daß sie in beiden der Zahl nach dieselbe Natur ist (1 q. 27 a. 2; C. gent. IV, 11). Besonders die der Zeugung innewohnende Tendenz in similitudinem naturae, d. i. die *Tendenz nach realer Verähnlichung* des Gezeugten mit dem Erzeuger ist nur dem Erkennen eigen, nicht dem Wollen, weil das Wollen oder die Liebe die Ähnlichkeit mit dem Gegenstande der Liebe schon voraussetzt und die reale Vereinigung mit ihm erstrebt (1, 2 q. 27 a. 3; q. 28 a. 1 et 2). Folglich ist die Zeugung des Sohnes eine generatio per modum operationis intellectus. — Dies alles erklärt sich uns in etwa aus der Analogie mit dem menschlichen verbum mentis. Zwar ist unser inneres geistiges Wort nur ein Akzidens in unserem Intellekte. Aber da uns der Glaube lehrt, daß aus dem unendlich vollkommenen göttlichen Erkennen ein innergöttliches Wort hervorgeht, das kein Akzidens, sondern selbst Gott ist, so können wir auf Grund dieser Glaubenswahrheit folgern, daß das *verbum*

mentis in Gott eine wirkliche Person ist, die von dem, der es spricht, real verschieden ist.

II. Weil das Erkennen Gottes dem Objekte nach unendlich mannigfaltig ist, so kann man fragen: *Welches sind die Gegenstände, durch deren Erkenntnis der Sohn gezeugt wird?* Diese Gegenstände sind das Wesen Gottes und alles, was notwendig in Gott ist, also:

1. *Das Wesen und die Wesensattribute Gottes.* Die Zeugung geschieht *formaliter* dadurch, daß der Vater seine eigene Wesenheit in unendlich vollkommenem Schauen erkennt und spricht. Die göttliche Wesenheit ist also *notwendiges* Objekt des Erkennens, aus dem der Sohn hervorgeht.

2. *Die göttlichen Personen.* Sie sind ebenfalls *notwendiger* Gegenstand dieses Erkennens, weil sie mit dem Wesen Gottes realiter eins sind.

So lehren fast alle Theologen gegen Duns Skotus, der der Ansicht war, daß der Vater nur durch die Erkenntnis des Wesens und der Wesensvollkommenheiten Gottes den Sohn zeuge. Der h. *Thomas* schreibt: Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum et omnia alia, quae eius scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur et etiam omnis creatura (1 q. 34 a. 1 ad 3; vgl. De verit. q. 4 a. 4; In Ioh. 1, 1). Daraus folgt aber nicht, wie man eingewendet hat, daß dann der Sohn Prinzip seiner eigenen Zeugung wäre. Prinzip des Hervorgangs des Sohnes ist nicht ein Gegenstand der Erkenntnis, sondern der Erkennende (principium quod) und die Erkenntnis (principium quo). — Auch der Einwurf ist unberechtigt, daß dann der Sohn in dem Akte, durch den der Vater ihn zeugt, schon als Objekt des Erkennens und folglich als existierend vorausgesetzt würde. Denn der göttliche Zeugungsakt ist, wie gesagt, ein innerliches geistiges Sprechen. Der Vater zeugt den Sohn, indem er sich selbst spricht. Nun spricht man aber das, was man erkennt; spricht also der Vater sich selbst, so erkennt er sich selbst; er kann aber sich selbst nicht erkennen, ohne daß er den Sohn erkennt, denn nur durch die Zeugung ist er Vater. Alles dieses ist aber *absolut zugleich*. In der Trinität ist durch ihre Einfachheit und Ewigkeit (totum simul) *jedes* Vorher und Nachher, auch ein bloßes natura prius aut posterius, völlig ausgeschlossen. In hac Trinitate *nihil* prius aut posterius (Symb. Quicunque).

3. *Die möglichen Dinge.* Gott ist seinem Wesen nach die causa exemplaris alles dessen, was sein kann, und er besitzt in seinem Wesen die Macht, alles, was er will, zu verwirklichen. Die Erkenntnis des Möglichen ist also mit seiner Selbsterkenntnis von selbst gegeben und in dem Erkenntnisakte, aus dem der Sohn hervorgeht, *notwendig* eingeschlossen. *Der Sohn ist somit auch der innergöttliche Ausdruck aller Dinge, die möglich sind.* Vgl. Augustinus De Gen. ad litt. V, 13,29 f.; 14,31; De civ. Dei XI, 10,3.

Wenn der h. Thomas l. c. erklärt, daß der Vater nicht nur durch die Erkenntnis der Trinität selbst, sondern auch durch die Erkenntnis „alles anderen, das in seinem Wissen enthalten ist", das Wort hervorbringt, so versteht er es so, daß, wie er De verit. q. 4 a. 4 hinzusetzt, „alles was im Wissen des Vaters enthalten ist, ganz durch das eine Wort des Vaters ausgedrückt wird, und zwar in der Weise, wie es in seinem Wissen enthalten ist". Das Mögliche ist aber im Wissen des Vaters als Gegenstand seiner scientia necessaria.

Die wirklichen Dinge der Schöpfung sind hingegen Gegenstand der scientia libera Gottes. Der Sohn würde von Ewigkeit in unendlicher Vollkommenheit aus dem Wesen des Vaters gezeugt werden, auch wenn Gott gar nichts zu erschaffen beschlossen hätte. Aber da Gott die Welt wirklich erschaffen hat und da er die gesamte Weltwirklichkeit von Ewigkeit in seinem Wesen und seinem freien Ratschlusse sieht, so sind auch alle geschaffenen Dinge begleitungsweise (consequenter) Gegenstand des Erkennens, aus dem der Sohn hervorgeht (1 q. 34 a. 3; De verit. l. c.).

Bartmann I[7] 199 ff.; Billot thes. 1. 2. 22—24; Billuart diss. 5 a. 2. 3; Franzelin thes. 26—30; Gonet II 503 ff. 615 ff.; Heinrich IV[2] 470 ff.; Pohle-Gierens I[8] 315 ff.; de Régnon II 148 ff.; Salmant. Tract. 6 disp. 2. 12. 13; Scheeben I 839 ff.; Pesch, Theol. Zeitfragen II 16 ff.; J. Chr. Gspann, Erzeugen und Erkennen: Pastor Bonus 1918/19, 390 ff.; P. Richard, Fils de Dieu: Dict. de théol. cath. V 2467 ff.; Schmaus 331 ff.

§ 19.

Der Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohne.

I. Der Hl. Geist geht vom Vater aus. De fide.

Die Kirche verkündigt das Dogma zuerst im Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum: τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, qui ex Patre procedit (Denz. 86). Daß dieses Glaubensbekenntnis in seiner ursprünglichen Form nur den Ausgang aus dem Vater hervorhebt, erklärt sich aus der Absicht, die Irrlehre der Pneumatomachen von der Geschöpflichkeit des Hl. Geistes zurückzuweisen. Dazu bedurfte es keines Hinweises auf den Ausgang des Hl. Geistes aus dem Sohne. — Auch die Hl. Schrift bezeugt ausdrücklich: Spiritus veritatis, qui a Patre procedit (Joh. 15, 26).

II. Der Hl. Geist geht auch vom Sohne aus. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Die katholische Kirche lehrt dies in der jüngeren Fassung des nicäno-konstantinopolitanischen Bekenntnisses: qui ex Patre Filioque procedit; ferner im Symbolum Quicunque: Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec

creatus nec genitus, sed procedens (Denz. 39); sowie auf dem vierten Laterankonzil: Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque (Denz. 428).

Die Einschaltung des Filioque in das Symbolum geschah zuerst in Spanien. Als der im Orient um 510 aufgekommene Brauch, in der h. Messe das Credo zu singen, in Spanien nachgeahmt wurde, scheint hier von vornherein das Credo mit dem Filioque gesungen worden zu sein. Das erste Zeugnis stammt aus dem Jahre 589. Zu Anfang des 9. Jahrhunderts bestand diese Gewohnheit auch in Franken. Als nun im Jahre 808 die Mönche des fränkischen Klosters auf dem Ölberge bei Jerusalem nach dem Brauche ihres Mutterlandes ebenfalls das Filioque in das Credo einfügten, wurden sie von griechischen Mönchen der Häresie beschuldigt. Die Franken beschwerten sich darüber bei dem Papste Leo III, und dieser bestätigte einerseits in seiner Antwort an die fränkischen Mönche die Rechtgläubigkeit des Filioque, mißbilligte aber andererseits mit einer römischen Synode 810 die Einschaltung des Wortes in das Symbolum als eine überflüssige Neuerung und sprach dem Kaiser Karl, der mit einer Synode zu Aachen 809 für den schon eingebürgerten liturgischen Gebrauch des Symbolums mit dem Filioque eingetreten war, den Wunsch aus, in seiner Hofkapelle das Credo nicht mehr in der Messe singen zu lassen, wie es auch in Rom nicht geschehe. Aber die Franken hielten an der Gewohnheit fest, und nach langem Zögern ging auch Rom im Jahre 1014 dazu über, das Credo und zwar mit dem Filioque in die Meßgebete aufzunehmen. Seitdem steht dieser Zusatz zum Symbolum im allgemeinen und öffentlichen kirchlichen Gebrauche.

Die lange Zurückhaltung, die die Päpste übten, wurde ohne Zweifel auch durch die Befürchtung bestimmt, die Neuerung möchte die Griechen gegen Rom aufreizen. Aber das Schisma wurde nicht verhütet, und die Griechen griffen das Filioque aufs schärfste an, um ihre Trennung von Rom auch dogmatisch zu begründen.

Die schismatischen Griechen verweigern nicht nur die Aufnahme der Worte καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ in das Symbolum, sondern erklären zumeist die in diesem Zusatze enthaltene Lehre geradezu für häretisch. Der Standpunkt, den die Kirche demgegenüber einnimmt, wurde durch Benedikt XIV 1742 in der Bulle „Etsi pastoralis" in die Worte gefaßt: Etsi teneantur credere etiam a Filio Spiritum Sanctum procedere, non tamen tenentur in symbolo pronuntiare.

Die Altkatholiken zeigten sich bei ihren Versuchen, mit den schismatischen Griechen eine Union zu schließen (1874—1875), bereit, die Frage der Rechtgläubigkeit des Filioque offen zu lassen und den Ausdruck selbst aus dem Symbolum zu entfernen.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Schriftbeweis für das Filioque.

α) Wie der Hl. Geist Geist des Vaters heißt (Matth. 10, 20: Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis), so auch Geist des Sohnes, Geist Jesu, Geist Christi. Apg. 16, 7: Tentabant ire in Bithyniam, et non permisit eos Spiritus Iesu. Röm. 8, 9: Si quis

autem Spiritum Christi non habet, hic non est eius. Gal. 4, 6: Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra. Phil. 1, 19. Geist des Vaters wird er, was niemand bestreitet, wegen seiner Ursprungsbeziehung zum Vater genannt. Ebenso wird aber auch mit den Ausdrücken Geist des Sohnes usw. eine Beziehung des Hl. Geistes zu dem Sohne ausgesagt, und da die einzige Beziehung, die unter göttlichen Personen möglich ist, die des Ursprungs ist (vgl. 1 Kor. 2, 11 f., wo Spiritus Dei und Spiritus, qui ex Deo est gleichgesetzt werden), so geht der Hl. Geist auch vom Sohne aus. Wenn, wie die Gegner sagen, die Genitivbeziehung Geist des Sohnes nur die Gleichwesentlichkeit der Personen ausdrückte, so dürfte man auch umgekehrt von dem Sohne des Geistes sprechen, was der Schriftlehre offen widerspricht. *Gregor von Nyssa* De orat. Dom. 3 (Text in der Doctrina Patrum de Incarn. Verbi, ed. Diekamp S. 5): „Der Geist ist ‚aus Gott' und ‚Geist Christi', der Sohn ist ebenfalls ‚aus Gott', aber ‚Sohn des Geistes' ist und heißt er nicht. Man darf diese Ordnung der Beziehung nicht umkehren und nicht, wie wir den Geist Christi nennen, so auch Christus als Christus des Geistes bezeichnen." Vgl. Augustinus De Trin. V, 12, 13.

β) *Wie der Vater den Hl. Geist gibt oder sendet* (Joh. 14, 16. 26; Text S. 284), *so auch der Sohn*. Joh. 15, 26 (S. 284); 16, 7: Si autem abiero, mittam eum (Paraclitum) ad vos. Luk. 24, 49: Et ego mitto promissum Patris mei in vos. Joh. 20, 22: Accipite Spiritum Sanctum. „*Geben*" ist mitteilen zum Besitze, „*senden*" ist mitteilen zu einer neuen Weise der Gegenwart (1 q. 43 a. 2). Also beides bedeutet in den genannten Schriftworten die Mitteilung des Hl. Geistes an die begnadigten Geschöpfe durch den Vater und den Sohn. Das Geben und Senden setzt aber einen *realen Unterschied* zwischen dem Geber und der Gabe, zwischen dem Sendenden und dem Gesandten, und ebenso ein gewisses *Ordnungsverhältnis* unter ihnen voraus, und dieses kann in Gott kein anderes sein als das des Ursprungs. Nun handelt es sich zwar an den angeführten Stellen um die Sendung des Hl. Geistes in die Welt, eine missio *ad extra*. Aber wo immer eine solche in der Hl. Schrift bezeugt wird, ist sie stets der *Reflex* und die *Offenbarung eines innergöttlichen Hervorganges* (vgl. § 25). Nur der Sohn und der Hl. Geist werden in die Welt gesandt und für die Menschen hingegeben bzw. ihnen gegeben. Nie wird die passive missio ad extra von dem Vater, nie die aktive von dem Hl. Geiste ausgesagt. Zwar sprechen einige alttestamentliche Texte, wie Is. 48, 16; 61, 1, von der Sendung des Messias durch den Geist Gottes. Aber

Geist Gottes bedeutet im Alten Testamente noch nicht die dritte Person in der Gottheit (s. S. 282). Da also die äußere Sendung eine freie und zeitliche Fortsetzung oder Offenbarung der ewigen processio ad intra ist, so muß der Hl. Geist, wie er in der Zeit vom Vater und vom Sohne gegeben und gesandt wird, so auch von Ewigkeit seinen Ursprung aus dem Vater und dem Sohne haben.

γ) *Der Hl. Geist hört und empfängt alle Wahrheit, die er uns verkündigt, von dem Sohne.* Joh. 16, 13—15: Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed quaecunque *audiet*, loquetur, et quae ventura sunt, annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia *de meo accipiet* et annuntiabit vobis. Omnia quaecunque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi, quia *de meo accipiet* et annuntiabit vobis. In einer Gottes würdigen, mit der Unendlichkeit Gottes vereinbaren Weise kann dies Hören und Empfangen der Wahrheit nur so verstanden werden, daß der Hl. Geist *von Ewigkeit* das göttliche *Allwissen* vom Sohne empfangen hat. Die Allwissenheit aber ist mit dem *Wesen* Gottes sachlich eins und dasselbe. Folglich geht der Hl. Geist vom Sohne aus. Zwar wird das Hören und Empfangen in die Zukunft verlegt, aber nur deshalb, weil der Hl. Geist erst in der Zukunft die Wahrheit den Gläubigen verkündigen soll. Nachträgliches Lernen ist bei einer göttlichen Person selbstverständlich ausgeschlossen. Nur die Wirkungen Gottes fallen in die Zeit.

b) *Tradition.* — Unter den *Lateinern* trägt schon *Tertullian* die Lehre vor, daß der Hl. Geist „aus dem Vater durch den Sohn" hervorgehe: Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium (Adv. Prax. 4; vgl. n. 8). *Hilarius* nennt den Vater und den Sohn auctores des Hl. Geistes: qui Patre et Filio auctoribus confitendus est; auf die Frage per quem sit, ist zu antworten: er ist durch den, per quem omnia (= der Sohn) et ex quo omnia (= der Vater) (De Trin. II, 29; vgl. II, 1). An anderer Stelle legt Hilarius näher dar, daß es dasselbe sei accipere a Filio et a Patre procedere (VIII, 20), und am Schlusse des Werkes bekennt er nochmals: Sanctus Spiritus tuus ex te per Unigenitum tuum est (XII, 57). *Ambrosius*: Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio (De Spir. S. I, 120). Eingehend behandelt *Augustinus* diese Frage und entscheidet sie auf Grund der Schriftlehre dahin, daß der Hl. Geist „vom Vater und vom Sohne ausgehe" (In Ioh. tract. 99, 6 ff.; vgl. De Trin. VI, 20, 27 ff.; XV, 26, 47).

Unter den **Griechen** lehrt **Athanasius**: „Alles, was der Geist hat, das hat er vom Logos" (C. Arian. orat. 3, 28; ähnlich Ep. ad Serap. 3, 1). **Epiphanius** sagt mit der größten Bestimmtheit: ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας πατρὸς καὶ υἱοῦ πνεῦμα ἅγιον . . . ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τρίτον τῇ ὀνομασίᾳ (Ancoratus 7. 8); ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας, ἐκ τῆς αὐτῆς θεότητος, ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ (Haer. 62, 4). **Basilius**: „Die naturhafte Güte und Heiligkeit und königliche Würde geht ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς auf den Geist über" (De Spir. S. 18, 47). **Gregor von Nazianz** bezeichnet es als eine „wahrhaft goldene und heilbringende Kette", daß die eine Person von der anderen (dem Ursprung nach) abhängt (Orat. 31, 28). Auch Basilius bedient sich dieses Vergleiches mit der Kette, in deren unabänderlicher Ordnung der Sohn die zweite Stelle einnimmt (Epist. 38, 4). Ebenso lehrt **Gregor von Nyssa**: „Wie der Sohn mit dem Vater verbunden ist, indem er aus ihm das Sein hat, ohne der Existenz nach später zu sein, so steht mit dem Eingeborenen der Hl. Geist in Verbindung, indem jener nur in Gedanken gemäß dem Begriffe des Prinzips (αἰτία) vor der Subsistenz des Geistes gesehen wird" (C. Eunom. I n. 691 ed. Jaeger = Migne P. gr. 45, 464 C). Noch zahlreiche andere Zeugnisse aus der griechischen und lateinischen Überlieferung lassen sich anführen.

Innere Gründe.

1. Der reale **Unterschied** der göttlichen Personen liegt nach dem Dekrete Eugens IV für die Jakobiten ausschließlich in der gegensätzlichen **Beziehung des Ursprungs** (Denz. 703; s. § 22). Der Hl. Geist wäre folglich nicht real vom Vater und vom Sohne unterschieden, wenn er nicht aus beiden hervorginge. Vgl. 1 q. 36 a. 2.

Duns Skotus erkannte im Anschluß an Heinrich von Gent und Wilhelm von Ware diesen Beweis nicht an. Er behauptete, der Hl. Geist wäre, wenn er nur vom Vater ausginge, dennoch vom Sohne real verschieden, wie **disparate** Dinge real unter sich verschieden sind. Gezeugtwerden und Gehauchtwerden seien nämlich disparate Vorgänge und deswegen in einem Subjekte unvereinbar, weil ein einziges Ding nicht durch zwei real verschiedene vollständige Produktionen hervorgebracht sein könne. Der Gezeugte und der Gehauchte seien also notwendig zwei Personen, wenn sie auch zueinander nicht in dem Gegensatze der Ursprungsbeziehung stehen. — Antwort: a) Dieser Einwand berücksichtigt nicht, daß die Hervorgänge in Gott mit den göttlichen Personen der Sache nach eins sind (§ 22), daß es also eine petitio principii ist, wenn man den realen Unterschied des Sohnes und des Hl. Geistes aus dem realen Unterschiede zweier vollständiger Produktionen ableiten will. b) Die aktive Hauchung wäre, wenn sie vom Vater allein vollzogen würde, von der Zeugung des Sohnes nicht real, sondern bloß virtuell verschieden, wie sein Wollen von seinem Erkennen; denn Hauchung und Zeugung stehen zueinander nicht in einem Gegensatze

der Beziehung; daher wären unter jener Voraussetzung der Sohn und der Hl. Geist nur eine einzige Person.

2. Da der Hl. Geist die **persönliche Liebe** ist (§ 20), so ist sein Hervorgang ein Hervorgang per modum voluntatis. Die Liebe aber muß von dem Worte ausgehen; denn wir lieben nur das, was wir geistig erfassen und somit im inneren Worte aussprechen. Daher geht der Hl. Geist von dem Sohne aus, der als das Wort aus dem väterlichen Erkennen seinen Ursprung hat (1 q. 36 a. 2).

3. Da sowohl der Sohn als auch der Hl. Geist vom Vater ausgehen, so müssen beide auch zueinander in einer gewissen **Ordnung** stehen. Denn nur rein materielle Dinge, die einander völlig gleich sind, entbehren trotz gleichen Ursprungs der Ordnung untereinander, wie etwa Münzen gleichen Gepräges. Alle anderen Dinge weisen, wenn sie von einem und demselben Prinzip ausgehen, auch untereinander eine Ordnung auf. Die Ordnung zwischen dem Sohne und dem Hl. Geiste kann aber keine andere sein als die **Ordnung des Ursprungs**, da eine Ordnung in der Vollkommenheit ausgeschlossen sein muß. Nun geht aber, wie alle zugeben, der Sohn nicht vom Hl. Geiste aus. Folglich muß der Hl. Geist vom Sohne ausgehen (l. c.; De pot. q. 10 a. 5).

III. Der Hl. Geist geht vom Vater und vom Sohne aus wie von einem einzigen Prinzip und durch eine einzige Hauchung. De fide.

Zur Zeit der Unionsverhandlungen Roms mit den Griechen war es ein Hauptvorwurf der Schismatiker gegen die katholische Lehre, daß sie die **Einzigkeit des Prinzips**, von dem der Hl. Geist ausgehe, aufhebe. Wie auch der h. Thomas 1 q. 36 a. 2 erklärt, leugneten die **Griechen** nicht schlechthin, daß der Hl. Geist in einer Ursprungsbeziehung zu dem Sohne stehe. Er sei der Geist des Sohnes, er sei aus dem Vater durch den Sohn, ein Hauch und Ausfluß des Sohnes und somit „vom Sohne". Aber er sei nicht vom Sohne „**ausgegangen**", sondern nur vom Vater. Denn das ἐκπορεύεσθαι bezeichne den Ausgang aus einem Prinzip, das selbst ursprungslos ist, und das sei nur der Vater. Wenn also die Lateiner lehren, daß der Hl. Geist auch vom Sohne „ausgehe", so stellen sie, wie die Griechen sagten, zwei Prinzipe des Hl. Geistes auf, sie nehmen also zwei Hauchungen an, also zwei Hl. Geiste und statt der Trinität eine Quaternität.

Positiver Nachweis des Dogmas.

1. Das **kirchliche Lehramt** wies die falschen Unterstellungen der Schismatiker auf dem 2. Konzil von Lyon 1274 zurück und entschied: Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex **uno principio**,

non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit (Denz. 460). Das Unionskonzil von Florenz 1439 wiederholte diese Definition in dem Decretum pro Graecis (Denz. 691).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Alle oben angeführten Texte, denen zufolge der Hl. Geist in einem Verhältnisse des Ursprungs zum Sohne steht wie zum Vater, können auch hier zum Beweise herangezogen werden. Denn die Wesensidentität des Vaters und des Sohnes verlangt, daß die Vollkommenheit, durch die der Vater Ursprungsprinzip des Hl. Geistes ist, nämlich die vis spirativa, in numerischer Identität auch im Sohne ist. Besonders klar lehrt dies Joh. 16, 15: Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt. Nur die Vaterschaft und die Ursprungslosigkeit des Vaters besitzt der Sohn nicht, weil beides wegen der Beziehung des Hervorganges nur dem Vater eigentümlich ist. Aber sonst hat der Sohn alles, was der Vater hat. Da nun der Vater, wie auch die Griechen lehren, das Ursprungsprinzip des Hl. Geistes ist und somit die vis spirativa hat, so muß auch der Sohn die Hauchungskraft des Vaters besitzen. Der Hl. Geist muß also von beiden durch eine einzige Hauchung ausgehen, und beide sind ein einziges Prinzip der dritten Person.

b) Tradition. — Mit ausdrücklichen Worten trägt der h. Augustinus dieses Dogma vor: Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius unus Deus . . ., sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium (De Trin. V, 14, 15; ebenso C. serm. Arian. 23, 19). — In der Sache stimmen auch die anderen Väter mit ihm überein.

Nach der Behauptung der schismatischen Griechen wird die Einheit des Urprinzips nur gewahrt, wenn man mit den griechischen Vätern den Hervorgang des Hl. Geistes in der Formel ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ bekenne, nicht jedoch, wenn man mit den Lateinern lehre: ex Patre et Filio. — Dazu ist zu bemerken:

1. Die Lateiner wenden die Formel ex Patre et Filio zwar überwiegend, aber nicht ausschließlich an; ex Patre per Filium kommt vor bei Tertullian und Hilarius (oben II, 2 b), bei Novatian De Trin. 24 usw. Ebenso gebrauchen die Griechen neben ihrer gewöhnlichen Formel auch die „lateinische" ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ (vgl. Epiphanius oben II, 2 b; Epiphanius Ancoratus 71; Haer. 74, 7. 8; Cyrill von Alex. Thesaurus 34, Migne P. gr. 75, 585 A; In Ioh. XI, 2 usw.; Anastasius von Antiochien De rectis dogmatibus Orat. 1, 28).

2. Die Ausdrucksweisen ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ (per Filium) und ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ (ex Filio) haben keine wesentlich verschiedene Bedeutung. Beide stellen nicht nur den Vater, sondern auch den Sohn als wahres Prinzip des Hl. Geistes hin und beide lehren auch die Einzigkeit des Prinzips, wie das Unionskonzil zu Florenz unter

Zustimmung der anwesenden Griechen feststellte. Der Unterschied ist nur dieser: Die „griechische" Formel hebt hervor, daß der Sohn es vom Vater als dem Urprinzip erhalten hat, Prinzip des Hl. Geistes zu sein. Der Vater hat ihm die Hauchungskraft mitgeteilt, so daß der Vater durch den Sohn den Hl. Geist haucht. So lehrt diese Formel direkt die Ursprungsfolge, indirekt und virtuell aber lehrt sie auch die Einheit des Prinzips, da Vater und Sohn in allem eins sind, außer in dem, was die Namen Vater und Sohn anzeigen. Die „lateinische" Formel zeigt direkt an, daß Vater und Sohn in gleicher Weise den Hl. Geist aus sich hervorgehen lassen und somit dessen einziges und ungeteiltes Prinzip sind. Indirekt und virtuell liegt hier aber in den Namen Vater und Sohn auch die Ordnung des Hervorgangs ausgedrückt, daß nämlich in der einzigen Hauchung der Vater das ursprungslose Urprinzip ist, der Sohn hingegen die Hauchungskraft vom Vater empfangen hat. Mit Rücksicht darauf hat Augustinus ein Wort geprägt, das auch der griechischen Betrachtungsweise Rechnung trägt, daß nämlich der Hl. Geist principaliter vom Vater ausgehe. Ideo autem addidi „principaliter", quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater . . . gignendo dedit (De Trin. XV, 17, 29). Daß der Hl. Geist principaliter (πρώτως) vom Vater ausgehe, ist auch die Lehre des Leontius von Byzanz, indem er erklärt, dem Sohne sei es nicht wie dem Vater eigentümlich, ἀφ' ἑαυτοῦ ἐκπορεύειν τὸ πνεῦμα πρώτως (Adv. Nestorianos I, 24). Vgl. 1 q. 36 a. 3.

Spekulative Betrachtung.

1. Das Dogma lehrt, daß sich die göttlichen Personen einzig und allein durch den Gegensatz der Ursprungsbeziehung unterscheiden und in allem anderen absolut eins sind: Trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (Decr. pro Iacob., Denz. 703). Hieraus ist notwendig zu folgern, daß der Vater die Eigentümlichkeit, Prinzip des Hl. Geistes zu sein, mit dem Sohne gemeinsam hat; denn darin, daß sie den Hl. Geist hauchen, stehen sie zueinander nicht in gegensätzlicher Beziehung. Sie sind also ein einziges Prinzip. Vgl. 1 q. 36 a. 4.

2. Der Name „Prinzip des Hl. Geistes" ist substantivisch. Bezüglich der nomina substantiva gilt aber die Regel, daß sie in der Einzahl oder in der Mehrzahl gesetzt werden, je nachdem der formale Grund für die Bezeichnung einmal oder öfter vorhanden ist. Der formale Grund für den Namen „Prinzip des Hl. Geistes" ist der Hauchungsakt. Dieser Akt ist aber im Vater und im Sohne nur einmal vorhanden; denn sonst würden zwei Hl. Geiste aus ihnen hervorgehen. Folglich sind sie ein einziges Prinzip, nicht zwei Prinzipien. Dasselbe gilt von dem Substantiv spirator, während das Adjektiv spirans in der Mehrzahl (duo spirantes) anzuwenden ist; nam adiectiva nomina habent numerum secundum supposita (a. 4 ad 7).

Die Griechen erklärten, der Hl. Geist „sei“ zwar „vom Sohne“, ein „Hauch oder Ausfluß des Sohnes“, aber er sei **nicht vom Sohne „ausgegangen“**. Denn das Wort *ἐκπορεύεσθαι* bezeichne ausschließlich den Ausgang aus einem ursprungslosen Prinzip. Das lateinische procedit ex Filio enthalte also eine Häresie, es stelle ein zweites Ursprungsprinzip für den Hl. Geist auf. — Diesem Vorwurfe konnten die Lateiner leicht mit der Feststellung begegnen, daß das procedere unter allen lateinischen Ursprungsbezeichnungen die allgemeinste sei und sich durchaus nicht auf eine besondere Art des Ursprungs beschränke; es liege also den Lateinern ganz fern, für den Hl. Geist mit dem procedit ex Filio ein zweites Ursprungsprinzip neben dem Vater zu behaupten (l. c. a. 2). Die Lateiner forderten ihrerseits die Griechen auf, zur Behebung der Schwierigkeit ihrem Worte *ἐκπορεύεσθαι* ebenfalls die allgemeine Bedeutung irgendwelchen Ursprungs beizulegen. Doch hatten sie mit dieser Aufforderung keinen Erfolg.

Ferner behaupteten die Griechen, alles in Gott sei entweder essenziell und somit den drei Personen gemeinsam, oder streng persönlich, d. h. nur einer einzigen Person eigentümlich: Eigentümlichkeiten, die zwei Personen gemeinsam sind, könne es in Gott nicht geben. Daher können Vater und Sohn nicht gemeinsames Ursprungsprinzip des Hl. Geistes sein. — Aber es ist verfehlt, a priori den Grundsatz aufzustellen, alles in Gott sei entweder essenziell oder einer einzigen Person eigentümlich, und hiernach über den Ausgang des Hl. Geistes zu urteilen. A priori läßt sich nicht entscheiden, ob die persönlichen Eigentümlichkeiten in Gott zum Teil zwei Personen gemeinsam sind oder ob sie alle ausschließlich einer Person zukommen. Zuerst muß, wie es oben geschehen ist, auf anderem Wege festgestellt werden, ob es dem Vater allein oder dem Vater und dem Sohne gemeinsam eigentümlich ist, den Hl. Geist zu hauchen; erst dann ergibt sich die Wahrheit oder Falschheit jenes Grundsatzes. Folglich kann dieser in unserer Frage nicht als Beweis dienen.

Die Griechen stützen sich auf die unbestreitbare Wahrheit, daß der Ausgang des Hl. Geistes vom Vater vollkommen ist, indem der Hl. Geist vom Vater die ganze göttliche Substanz empfängt und nichts darüber hinaus vom Sohne erhalten kann. — Aber wenn sie daraus folgern, daß der Hl. Geist nicht vom Sohne ausgehe, weil die Hauchung durch den Vater sonst nicht vollkommen wäre, so verkennen sie vollständig, daß der Vater dem Sohne durch die ewige Wesenszeugung mit alleiniger Ausnahme der Vaterschaft und der Ursprungslosigkeit alles mitteilt, was er selbst besitzt, also auch die Hauchungskraft, durch die er den Hl. Geist in aller Vollkommenheit hervorbringt. Es beruht folglich nicht auf einer Unvollkommenheit der väterlichen Hauchung, wenn der Sohn den Hl. Geist ebenfalls haucht, sondern auf der Vollkommenheit des Sohnes, der die ganze Vollkommenheit des Vaters besitzt und darum notwendig mit ihm in einer einzigen Hauchung den Hl. Geist hervorbringt (l. c. a. 2 ad 6; In Sent. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 9). — Vgl. zum Ganzen C. gent. IV, 24 f.; De pot. q. 10 a. 4; Opusc. c. errores Graecorum.

Billot thes. 26. 27; Billuart diss. 5 a. 4—7; Gonet II 643 ff.; Heinrich IV² 389 ff.; Kuhn 479 ff.; Pesch II⁴ 319 ff.; Pohle-Gierens I⁸ 299; de Régnon IV 80 ff.; Scheeben I 810 ff.; Bilz 52 f. 154 ff.; I. B. Franzelin, Examen doctrinae Macarii Bulgakow etc. de processione Spiritus S. 2. Aufl. Prato 1894; V. Grumel, S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit: Echos d'Orient 1926, 257 ff.; J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konst. 1. Bd. Regensburg 1867, 684 ff.; 3. Bd. 1869, 399 ff.; M. Jugie, De processione Spiritus S. ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidentes. Rom 1936; Ders., Quelques témoignages grecs nouveaux ou peu connus sur la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit: Echos d'Orient 1936, 257 ff.; A. Kranich, Der h. Basilius in seiner Stellung zum ‚Filioque'. Braunsberg 1882; A. Maltha, De processione Spiritus S.: Angelicum 1935, 171 ff.; Ios. van der Moere, De processione Spiritus S. ex Patre Filioque. Löwen 1864; Nager 100 ff.; A. Palmieri, Esprit-Saint: Dict. de théol. cath. V 762 ff.; Ders., Filioque: Ebd. 2309 ff.; J. Slipyi, De principio spirationis in SS. Trinitate. Lemberg 1926; Ders., Num Spiritus S. a Filio distinguatur, si ab eo non procederet: Bohoslovia 1927, 2 ff.; 1928, 1 ff.

§ 20.

Der Hervorgang des Hl. Geistes aus der Liebe des Vaters und des Sohnes.

I. Der Hl. Geist geht aus dem Willen oder der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes hervor. Sententia certa.

1. Kirchliches Lehramt. — Das 11. Konzil von Toledo 675 lehrt in seinem Symbolum: Spiritus Sanctus simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur (Denz. 277). Papst Leo XIII schreibt in der Enzyklika „Divinum illud munus“ 1897: Der Hl. Geist ist selbst das höchste Geschenk, „quia a mutuo Patris Filiique amore procedens iure habetur et nuncupatur ‚altissimi donum Dei'“.

2. Die Hl. Schrift und Tradition lehren dasselbe durch die Eigennamen, die sie dem Hl. Geiste beilegen.

a) „Heiliger Geist“ (*πνεῦμα ἅγιον*, Spiritus Sanctus).

α) „Spiritus“ (Pneuma, Wind, Hauch, Odem), vom Materiellen hergenommen, deutet in der Anwendung auf das Geistige jene Kraft an, die die Triebfeder alles geistigen Lebens ist, nämlich die Liebe. Auch eine vielfache Verwendung der Verba *πνεῖν*, spirare (Liebe atmen, Haß atmen, Rache schnauben) weist auf die Beziehung zum Willen hin. „Spiritus“ kann aber nur dann Eigenname einer göttlichen Person sein, wenn er das Ursprungsverhältnis angibt und somit relativ zu verstehen ist (Spiritus = spiratus). Er bezeichnet also den Ursprung aus dem Willen per modum amoris. Vgl. Joh. 20, 22, wo Jesus den Hl. Geist durch Anhauchen mitteilt: Insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum.

β) „Spiritus Sanctus“ als Personalname drückt aus, daß die dritte Person aus einem heiligen Prinzip ihren Ursprung hat und dadurch selbst die wesenhafte hervorgehende oder gehauchte

Heiligkeit ist. Die Heiligkeit aber ist vorzüglich dem Willen eigen. Also deutet diese Benennung ebenfalls an, daß der Hl. Geist *aus dem Willen* hervorgeht. Schrift und Tradition drücken dies auch dadurch aus, daß sie ihm vorzugsweise die Werke der Heiligung zuschreiben (vgl. 1 Kor. 12, 4. 8 ff.; Gal. 5, 22 f.; 2 Kor. 1, 22). Augustinus De civ. Dei XI, 24 nennt ihn die Heiligkeit des Vaters und des Sohnes (sanctitas substantialis et consubstantialis amborum).

b) „*Die Liebe*" (ἀγάπη, amor, dilectio, caritas). Augustinus: Sicut Dei Verbum Filium esse nullus christianorum dubitat, ita caritatem esse Spiritum Sanctum (De Trin. IX, 12, 17). Dilectio, quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est (XV, 18, 32). Gregor d. Gr.: Ipse Spiritus Sanctus amor est (In Evang. hom. 30, 1). Der Grund dieser Benennung ist, daß der Person des Hl. Geistes die *Austeilung der Gnade und die Werke der Liebe* vorzüglich appropriiert werden. Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis (Röm. 5, 5; vgl. 8, 9 ff. usw.). Die Appropriationen (vgl. § 23 II) finden aber auf Grund der persönlichen Eigentümlichkeiten und deshalb in letzter Linie auf Grund des Ursprungsverhältnisses statt. Folglich weist „die Liebe" als Eigenname des Hl. Geistes auf den *Hervorgang per modum amoris* hin, wie Augustinus erklärt: „Der Hl. Geist ist die aus Vater und Sohn *hervorgehende beiden gemeinsame Liebe*" (De Trin. XV, 6, 10). — Weil dieser Name aber als Abstraktion die konkrete Persönlichkeit nicht so klar ausdrückt wie der Name das „Wort", haben spätere Theologen den Hl. Geist lieber *osculum amoris, suspirium, vinculum amoris* genannt. So der h. Bernhard: Der Hl. Geist geht vom Vater und vom Sohne aus tamquam vere osculum, quod osculanti osculatoque commune est (In Cant. sermo 8, 2).

c) „*Die Gabe*" (δωρεά, δῶρον, donum, munus). Röm. 5, 5: Spiritus Sanctus, qui datus est nobis. Apg. 2, 38: et accipietis donum Spiritus Sancti; vgl. 8, 20. Chrysostomus In Ioh. hom. 62: „Da der Hl. Geist das Geschenkte ist, so wird er auch das Geschenk genannt." Cyrill von Alex. De Trin. dial. 3 (Migne P. gr. 75, 844 A) nennt ihn δόσις ἀγαθή, δώρημα τέλειον. Auch bei den lateinischen Vätern, wie Hilarius, Ambrosius, Augustinus, sind die Bezeichnungen donum und munus als Eigennamen des Hl. Geistes ganz gebräuchlich. Er ist also „die Gabe" vermöge seines Ursprungs, die Gabe des Vaters und des Sohnes. Die besten Gaben gehen aber *aus der Liebe hervor* und die höchste und erste Gabe, der Grund aller übrigen, ist *die reine Liebe selbst*. Darum sagt der h. Thomas, donum sei

deswegen ein Eigenname des Hl. Geistes, weil er, der die persönliche Liebe ist, in der Weise eines ersten Geschenkes, durch das die anderen Gaben geschenkt werden, vom Vater und vom Sohne gegeben wird, d. h. aus ihnen hervorgeht (1 q. 38 a. 2). So zeigt auch dieser Name den Ursprung per modum amoris an.

Auch die Symbole der *Taube* und der *feurigen Zungen*, unter denen der Hl. Geist erschien, offenbaren in etwa seine persönliche Eigentümlichkeit. Augustinus C. Maximin. I, 19: Columba propter amorem sanctum, ignis autem propter caritatis lumen atque fervorem.

II. Die Gegenstände des Willens- oder Liebesaktes, aus dem der Hl. Geist hervorgeht, sind

1. die *Wesenheit und die Wesenseigenschaften Gottes*,

2. die *drei göttlichen Personen*,

3. die *gesamte Schöpfung*. Sie ist zwar Gegenstand der voluntas libera Gottes, aber alles, was er will und liebt, gehört wenigstens consequenter zu den Gegenständen, aus deren Liebe der Hl. Geist hervorgeht. Zur Erklärung vgl. S. 325 f.

4. Betreffs der *möglichen Dinge* gehen die Meinungen der Theologen auseinander, je nachdem sie annehmen oder bestreiten, daß das bloß Mögliche Gegenstand der Liebe Gottes sei. Wenn es von Gott geliebt wird, was weniger wahrscheinlich ist (vgl. S. 215 f.), so gehört es ebenfalls notwendig zu den Objekten der Liebe, die den Hl. Geist hervorbringt.

Billot thes. 28. 29; Billuart diss. 5 a. 8; Franzelin thes. 26—29; Gonet II 660 ff.; G. Menge, Der Hl. Geist das Liebesgeschenk des Vaters und des Sohnes. Hildesheim 1926; de Régnon II 224 ff. 291 ff.; Salmant. disp. 3 dub. 1; disp. 15 dub. 6; disp. 16; Scheeben I 841 ff.; Schmaus 369 ff.; J. Slipyi, De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus S. explicanda: Bohoslovia 1923, 1 ff. 97 ff.; Penido s. oben § 2; Salet s. oben § 2.

§ 21.

Der Unterschied der Hauchung von der Zeugung.

I. Der Hervorgang des Hl. Geistes ist kein Gezeugtwerden. De fide.

Positiver Beweis.

1. *Kirchliches Lehramt.* — Das Symbolum Quicunque bekennt: Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus *nec genitus, sed procedens* (Denz. 39). Auch ist der Sohn nach den Glaubensbekenntnissen der Kirche Filius unicus, unigenitus.

2. *Schrift und Überlieferung* verkünden den „*eingeborenen* Sohn Gottes". Nie sprechen sie von der Zeugung des

Hl. Geistes. Nie wird er in der Väterliteratur, wenn man von Hermas (Sim. V, 5, 2; IX, 1, 1) absieht, Sohn Gottes genannt. Die Väter verbieten vielmehr, den Hl. Geist Sohn oder Bruder des Sohnes zu nennen; vgl. Athanasius Ep. ad Serap. 1, 16; Augustinus De Trin. V, 14, 15; XV, 27, 48 ff.

Spekulative Behandlung.

Der h. Augustinus fühlt sich außerstande, den Unterschied zwischen der Zeugung des Sohnes und dem Ausgang des Hl. Geistes befriedigend zu erklären. Distinguere inter istam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio (C. Maxim. Ar. II, 14, 1). Doch bringt er anderswo (De Trin. XV, 27, 50) einen Gedanken vor, der auf die einzig mögliche Erklärung hinführen kann. Da nämlich die Zeugung des Sohnes aus dem Erkennen, der Ausgang des Hl. Geistes aus dem Wollen oder der Liebe geschehe, so deute die Verschiedenheit, die zwischen Erkennen und Wollen vorliege, auch eine Verschiedenheit der Zeugung von dem Ausgang an, insofern nämlich *das Wollen zwar aus dem Erkennen hervorgehe, aber kein Bild des Erkennens sei* (quam quidem voluntatem de cogitatione procedere, non tamen esse cogitationis imaginem).

Der h. *Thomas* hat diesen Gedanken weitergeführt. *Nur der Hervorgang aus dem Erkennen ist eine Zeugung zu nennen*, weil nur das Erkennen, nicht das Wollen oder die Liebe, mit der Zeugung die Tendenz gemeinsam hat, ein *Bild* herzustellen, eine *Ähnlichkeit* hervorzurufen (vgl. S. 324). Zwar ist auch der Hl. Geist ebenso wie der Sohn dem Vater im höchsten Grade ähnlich, ja geradezu wesenseins mit ihm und dem Sohne. Aber *die Liebe zielt nicht darauf ab, in dem Willen ein Bild des Geliebten hervorzubringen*, sondern sie ist ihrer Natur nach eine Hinneigung zu dem als liebenswert Erkannten. Sie ist eine zum Handeln antreibende Lebenskraft, vermöge deren der Liebende zu dem Gegenstande der Liebe *hinstrebt* oder in seinem Besitze *ruht*. Processio, quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut Filius, sed magis procedit ut Spiritus (1 q. 27 a. 4; vgl. De pot. q. 10 a. 2; C. gent. IV, 11. 19).

II. Der Unterschied zwischen der göttlichen Zeugung und Hauchung ist kein realer. De fide. **Er ist vielmehr ein virtueller Unterschied.** Sententia certa.

1. Das Decretum pro Iacobitis lehrt, daß nur die Gegensätze der Beziehungen in Gott reale Unterschiede begründen (s. den Text S. 341). Zwischen der Zeugung und Hauchung besteht kein Gegensatz der Beziehung, also *kein realer Unterschied*.

2. Ein rein gedachter Unterschied würde aber dem unter I genannten Dogma nicht gerecht. Die Unterscheidung, die unser Denken zwischen der göttlichen Zeugung und Hauchung macht, *muß eine virtuelle Unterscheidung sein*, d. h. sie muß ein fundamentum in re haben. Dieses Fundament besteht darin, daß der Sohn *aus der Erkenntnis*, der Hl. Geist *aus der Liebe* hervorgeht. — Außerdem kommt nur dem Sohne eine innergöttliche Fruchtbarkeit zu ähnlich dem Vater. Der Grund dafür, daß diese innergöttliche *Fruchtbarkeit dem Sohne, nicht jedoch dem Hl. Geiste, eigen ist*, liegt aber nicht in der göttlichen Natur als solcher, sondern darin, daß die göttliche Natur in den beiden Hervorgängen in verschiedener Weise mitgeteilt wird. Denn aus dem Erkennen geht ein Wollen, die hervorbringende Liebe, hervor, aber auf das Wollen folgt keine weitere hervorbringende innergöttliche Lebenstätigkeit mehr, wie das Dogma lehrt. Wegen dieser Verschiedenheit wird *nur die zweite Person*, die dem Vater in der Fruchtbarkeit ähnlich ist, im wahren Sinne *Sohn* genannt und die dritte Person von dieser Benennung ausgeschlossen. Und weil dem Sohne das Gezeugtsein eigentümlich ist, so ist für die Unterscheidung der Zeugung von dem Ausgang des Hl. Geistes ein fundamentum in re vorhanden.

Billot thes. 4; *Billuart* disp. 2 a. 5; *Gonet* II 509 ff.; *Heinrich* IV² 484 ff.; *Pesch* II⁴ 340 ff.; *Salmant.* disp. 3 dub. 2—4; *Scheeben* I 866 ff.; T. L. *Penido*, Cur non Spiritus S. a Patre Deo genitus?: Revue Thomiste 1930, 508 ff.

Vierter Abschnitt.

Die göttlichen Relationen, Proprietäten und Notionen.

Die Appropriationen, Sendungen und die Perichorese.

§ 22.

Die göttlichen Relationen.

Relation oder *Beziehung* ist die Hinordnung eines Seins auf ein anderes (ordo vel respectus vel habitudo unius ad alterum). Ihr

Wesen liegt in dem esse ad aliquid. Zu jeder Relation gehört dreierlei: Das Subjekt (subiectum, auch terminus qui), der Zielpunkt (terminus ad quem oder einfach terminus) und die Grundlage (fundamentum) der Beziehung. Mit jeder Relation ist auch von selbst gegeben, daß das Subjekt und der Terminus zueinander in einem relativen Gegensatze stehen und darum auch notwendig voneinander verschieden sind. Subjekt und Terminus heißen deswegen die opposita sive extrema relationis.

Es gibt reale Relationen, d. h. solche, die in den Dingen selbst vorhanden, und gedachte Relationen, d. h. solche, die nur von unserem Denken gesetzt sind. Eine reale Beziehung ist wechselseitig (relatio mutua), wenn eine reale Hinordnung des einen Seins auf das andere auf beiden Seiten vorliegt, wie zwischen Vater und Sohn. Sie ist einseitig (relatio non mutua), wenn nur eines der beiden Extreme real auf das andere hingeordnet ist. So ist die Beziehung zwischen der Welt und ihrem Schöpfer eine einseitige, sie ist nur auf seiten der Welt real. Denn ihre Grundlage ist die Erschaffung der Welt durch Gott, wodurch die Welt erst entstanden und in die vollständigste reale Abhängigkeit von Gott versetzt ist. Auf seiten des Schöpfers ist die Relation der Welt zu ihm nur eine gedachte Beziehung (relatio rationis), weil sie in dem Schöpfer keinerlei reale Veränderung zur Folge hat. Gott ist formaliter als Schöpfer das absolute Wesen, nicht etwas Relatives, das auf die Geschöpfe hingeordnet sein könnte. Vgl. 1 q. 13 a. 7; De pot. q. 7 a. 9.

Die Relation ist eine der zehn Kategorien des Seins. Sie nimmt aber in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung unter ihnen ein. Namentlich zwei Eigentümlichkeiten der Relation sind für die Trinitätslehre von großer Bedeutung:

a) Das Wesen der Relation liegt, wie gesagt, in dem esse ad aliquid. Es gehört nicht zu ihrem Begriffe, in aliquo zu sein, d. h. einem Subjekte als Akzidens zu inhärieren. Zwar zeigt uns die endliche Welt nur solche Relationen, die inhärieren, also Akzidentien sind. Aber es ist kein Widerspruch mit dem Begriffe der Relation, wenn man annimmt, daß es auch nichtinhärierende, für sich bestehende, subsistierende Relationen gebe. Also sind innergöttliche Relationen möglich, Beziehungen, die selbstverständlich nicht Akzidentien sein können, vielmehr mit den göttlichen Personen und der Substanz Gottes sachlich identisch sind (1 q. 28 a. 2; De pot. q. 7 a. 9 ad 7).

b) Der mit jeder Relation gegebene relative Gegensatz des Subjektes und des Terminus bedeutet weder in dem Subjekte noch in dem Terminus den Mangel einer Vollkommenheit, wie es bei allen anderen Gegensätzen der Fall ist. Denn gemäß dem Wesen der Relation stehen sich die beiden Extreme gegenüber nicht insofern sie real sind, sondern insofern das eine auf das andere hingeordnet ist. Insofern die Beziehung, etwa die Vaterschaft, als Vollkommenheit betrachtet wird, ist sie im Geschöpfe ein Akzidens, in Gott aber ist sie die Substanz selbst. Insofern sie aber als Beziehung (ad aliquid) betrachtet wird, ist sie nicht nur im Geschöpfe, sondern auch in Gott das Verhältnis zu dem relationis oppositum, also bei der Vaterschaft das Verhältnis des Vaters zum Sohne. Vater und Sohn stehen sich nicht gegenüber hinsichtlich eines aliquid, das der eine besitzt, der andere nicht, sondern nur

hinsichtlich des esse ad alterum. So kann der relative Gegensatz in Gott einen realen Unterschied der Personen begründen, ohne daß die geringste Verschiedenheit in ihrer Vollkommenheit obwaltet.

I. Die innergöttlichen Beziehungen (relationes ad intra) **sind reale Beziehungen.** De fide.

Auf Grund der beiden Hervorgänge gibt es in Gott zwei Paare von Wechselbeziehungen: die aktive und passive Zeugung (Vaterschaft und Sohnschaft) und die aktive und passive Hauchung. Zwar stellt die Hauchung nicht nur den Vater, sondern auch den Sohn mit dem Hl. Geiste in Relation, aber sie begründet trotzdem nicht zwei Doppelbeziehungen, sondern nur eine, weil der Hl. Geist aus dem Vater und dem Sohne wie aus einem Prinzip und durch eine Hauchung hervorgeht.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Die Kirche lehrt die Realität dieser Beziehungen im Dekret für die Jakobiten mit Worten, die vom h. Anselm (De process. Spiritus S. 2) stammen: Omnia (in Deo) sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (Denz. 702).

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Seinen Schriftgrund hat dieses Dogma in den Eigennamen Vater und Sohn, die zweifellos eine wechselseitige reale Beziehung ausdrücken, sowie in der Lehre von dem Hervorgange des Sohnes und des Hl. Geistes.

b) Die Väter erklären ausdrücklich, daß der Vater und der Sohn durch ihre Beziehung zueinander so innig zusammengehören, daß der Vatername zugleich den Sohn und der Sohnesname zugleich den Vater anzeigt. Gregor von Nazianz: „Der Name Vater ist nicht Name der Wesenheit, nicht Name der Tätigkeit, sondern er zeigt die Beziehung (σχέσις) an, die der Vater zum Sohne und der Sohn zum Vater hat" (Orat. 29, 16). Basilius: „Vater und Sohn werden nach der Beziehung zugleich gedacht" (De Spir. S. 6, 14). Augustinus: „Der Vater heißt Vater, weil er den Sohn hat, und der Sohn heißt Sohn, weil er den Vater hat . . ., und zwar heißt jeder nicht so mit Bezug auf sich selbst (ad seipsum), sondern wechselseitig der eine mit Bezug auf den anderen (ad alterum)" (De Trin. V, 5, 6).

Ratio theologica. — Der Vatername ist nur von der Vaterschaft und der Sohnesname nur von der Sohnschaft genommen. Wenn also die Beziehung der Vaterschaft und der Sohnschaft nicht real wäre, so wäre zwischen Vater und Sohn kein realer Unterschied. Überhaupt kann die reale Verschiedenheit der Personen, also das Trinitäts-

dogma nur aufrechterhalten werden, wenn die Wechselbeziehungen in Gott als real anerkannt werden. Denn der Personenunterschied kann nicht in etwas Absolutem liegen, weil alle absoluten Vollkommenheiten der ganzen Trinität gemeinsam sind. Er ist also nur aus realen Beziehungen in Gott zu erklären. Die Leugnung dieser Wahrheit führt zur Häresie des Sabellius (1 q. 28 a. 4; De pot. q. 8 a. 1).

II. Die Beziehungen in Gott sind mit den göttlichen Hervorgängen der Sache nach identisch. Conclusio theologica.

In Gott ist „alles eins, wo nicht ein Gegensatz der Beziehung entgegensteht" (Decr. pro Iacob.). Zwischen den Beziehungen und den Hervorgängen besteht aber kein Gegensatz der Beziehung. Folglich sind sie sachlich eins und dasselbe. Das Wort Hervorgehen (procedere) bedeutet in der Theologie Hervorbringen und Hervorgebrachtwerden. Jedem der beiden Paare der Wechselbeziehungen entspricht also ein doppeltes Hervorgehen.

Bei den geschaffenen Dingen bestehen die Hervorgänge in Tun und Leiden, wodurch die Beziehungen erst bewirkt werden. In Gott aber gibt es kein Bewirktwerden in dem Sinne, daß das Produkt vorher noch nicht existierte. Hervorgänge und Beziehungen in Gott fallen infolge der Einfachheit des göttlichen Wesens in eins zusammen. Aber die Unvollkommenheit unseres Denkens nötigt uns, die Hervorgänge als die Ursachen der Beziehungen zu betrachten. Zwischen den Beziehungen und den Hervorgängen in Gott besteht also ein virtueller Unterschied (1 q. 40 a. 2; 41 a. 1 ad 2).

III. Drei Beziehungen in Gott, nämlich die Vaterschaft, die Sohnschaft und die passive Hauchung, sind die drei göttlichen Hypostasen oder Personen. Conclusio theologica.

Dies ist eine Schlußfolgerung aus den Dogmen, daß in Gott drei real unterschiedene Personen sind, und daß in Gott alles eins ist, wo nicht der Gegensatz der Beziehung entgegensteht. Der Unterschied der Personen muß also mit dem realen Unterschiede der Beziehungen zusammenfallen. Da aber zu dem Begriffe der Person die Unmitteilbarkeit gehört, so sind nur die genannten drei Beziehungen, denen diese Eigenschaft zukommt, göttliche Personen.

Zum Vollbegriffe der Person gehören Substanzialität und Unmitteilbarkeit (s. S. 267). Die Substanzialität kommt allen Beziehungen in Gott zu, weil sie keine Akzidentien sein können. Denn Akzidentien in Gott annehmen hieße seine Einfachheit und lautere Wirklichkeit, das ipsum esse subsistens leugnen. Also die innergöttlichen Beziehungen haben ein substanziales Sein, sie inhärieren nicht,

sondern subsistieren (1 q. 29 a. 4; C. gent. I, 22; De pot. q. 8 a. 2). Aber die Unmitteilbarkeit ist nur den drei oben genannten Beziehungen eigen: die Vaterschaft ist nur dem Vater, die Sohnschaft nur dem Sohne, die passive Hauchung nur dem Hl. Geiste eigentümlich. Sie können keiner anderen göttlichen Person mitgeteilt sein. Der Substanz und allen Wesensvollkommenheiten Gottes kommt die Unmitteilbarkeit nicht zu, sie sind den drei göttlichen Personen gemeinsam und können daher die Personen nicht konstituieren. Desgleichen kann die aktive Hauchung keine Person ausmachen, weil sie nicht unmitteilbar, sondern dem Vater und dem Sohne gemeinsam ist (1 q. 30 a. 2). Unmitteilbar sind nur die genannten drei Beziehungen in Gott. Nur in ihnen treffen also die beiden Erfordernisse der Substanzialität und Unmitteilbarkeit zu, die zum Begriff der Person gehören. Man kann daher eine göttliche Person definieren als eine innergöttliche Beziehung, insofern sie für sich besteht und völlig unmitteilbar ist. — Die drei göttlichen Relationen als Personen werden deswegen auch in der Art subsistierender Einzelwesen benannt als Vater, Sohn und Hl. Geist. Wie das Abstraktum Gottheit dem Konkretum Gott gleich ist, so ist auch Vaterschaft = Vater, Sohnschaft = Sohn, Gehauchtsein = Hl. Geist. Paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus Sanctus (1 q. 40 a. 1 ad 1).

IV. Alle innergöttlichen Relationen, also auch die drei Personen in Gott, sind mit der göttlichen Substanz realiter identisch. De fide **bezüglich der Personen,** conclusio theologica **bezüglich der aktiven Hauchung.**

Kirchliches Lehramt.

Die Synode zu Reims 1148 erklärte gegen Gilbert, die drei Personen seien die eine göttliche Substanz, und es gebe keine Realitäten in Gott, sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur . . ., quae non sint Deus (Denz. 390 f.). Das vierte Laterankonzil 1215 definierte gegen Joachim von Fiore, daß die una summa res (die göttliche Substanz) sowohl mit den drei göttlichen Personen insgesamt als auch mit jeder einzelnen von ihnen gleichzusetzen sei: Et ideo in Deo solummodo trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res (Denz. 432). Vgl. auch das Symbolum Quicunque (Denz. 39).

Innere Gründe.

1. Das Dogma von der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens schließt jede reale Zusammensetzung aus, wie sie bei

realer Verschiedenheit von Substanz und Person oder von Substanz und Akzidens vorhanden wäre. Die Relation in Gott ist kein Akzidens, sondern die göttliche Substanz (1 q. 28 a. 2), und jede göttliche Person ist sachlich mit der Substanz eins und dasselbe (1 q. 39 a. 1).

2. Ferner ist es ein Dogma, daß nur dort, wo ein *Gegensatz der Beziehung* vorhanden ist, ein realer Unterschied in Gott besteht. Zwischen Substanz und Relation in Gott gibt es aber einen solchen Gegensatz nicht, also auch *keinen realen Unterschied*. Der Unterschied ist daher ein *gedachter*. Er ist aber nicht rein gedacht, sondern *virtuell*. Denn es ist in der unendlichen Seinsfülle Gottes begründet, daß wir trotz der sachlichen Identität der Substanz mit jeder der drei Personen doch in dem Begriffe der Substanz Gottes etwas anderes denken, als in dem Begriffe der göttlichen Person. *Das Dogma von der Trinität lehrt uns nämlich das Sein Gottes als absolut und relativ zugleich denken.* Es ist einerseits die absolute, den drei Personen gemeinsame Wesenheit, andererseits aber ist es drei real unterschiedenen Personen gleichwertig. Schon *Augustinus* trägt öfters diesen Gedanken vor, z. B. De Trin. V, 8, 9: „Wir wollen in erster Linie festhalten, daß alles, was von jener erhabensten und göttlichen Majestät in bezug auf sie selbst (ad se) ausgesagt wird, in substanziellem Sinne ausgesagt wird, hingegen alles, was in bezug auf etwas (ad aliquid) ausgesagt wird, nicht in substanziellem, sondern in relativem Sinne gilt.“ In der endlichen Welt können wir ein Wesen, das absolut und relativ zugleich ist, nicht als möglich erkennen. Aber die überreiche Vollkommenheit des göttlichen Seins und die unendliche Fruchtbarkeit seines immanenten Erkennens und Wollens kann von keinem Geschöpfe durchschaut werden, und so ist niemand berechtigt zu behaupten, daß dieses absolute Sein nicht unabhängig von unserem Denken in realen inneren Wechselbeziehungen subsistieren, also relativ sein könne, so wie es uns die Offenbarungslehre als wirklich und notwendig bezeugt (1 q. 28 a. 2; C. gent. IV, 14; De pot. q. 8 a. 2).

Wie verhält sich das persönliche Sein, das wir Gott schon auf Grund der Vernunfterkenntnis beilegen, bevor wir etwas von der Trinität wissen, zu seiner Dreipersönlichkeit.

Durandus und einige andere Theologen antworten, die *absolute Subsistenz*, d. h. diejenige, die der göttlichen Wesenheit an sich zukomme, sei die *einzige* in Gott. Die Wesenheit teile den göttlichen Personen die Subsistenz mit. Folglich sei in Gott eine einzige, den drei Personen gemeinsame Subsistenz, *nicht eine dreifache relative Subsistenz*. — Aber dies widerspricht der Ausdrucksweise der *Väter* wie auch der des h. *Thomas* (1 q. 29 a. 2 ad 2), welche *drei Subsistenzen der drei Personen* zählen. Auch würde in Gott nur eine Person sein, wenn nur eine Subsistenz in ihm wäre, da die vernünftige Natur durch ihre Subsistenz als Person konstituiert wird. Es ist notwendig, drei relative Subsistenzen in Gott anzunehmen, durch die die drei Personen konstituiert werden.

Eine *zweite* Antwort wird von Vasquez, De Lugo und vielleicht der Mehrzahl der Theologen gegeben, daß in Gott *drei relative Subsistenzen* seien und *keine absolute Subsistenz*, während die *dritte*, von Cajetan und den meisten Thomisten, auch von Suarez und manchen anderen Theologen erteilte Antwort dahin geht, daß *eine absolute und drei relative Subsistenzen* anzunehmen seien, m. a. W. daß ein subsistierender Gott sei, aber drei Personen in Gott, die den Vorzug der Subsistenz besitzen. — Die Meinungsverschiedenheit dieser beiden Gruppen betrifft jedoch nicht eigentlich die Sache, sondern den Ausdruck, indem das Wort Subsistenz das eine Mal im engeren, das andere Mal im weiteren Sinne verstanden wird. Nimmt man Subsistenz im engeren Sinn als das fürsichbestehende und unmitteilbare Sein eines Einzeldings, so kann man der göttlichen Wesenheit als solcher, da sie drei Personen gemeinsam ist, keine Subsistenz zuschreiben. In diesem Sinne gibt es also keine absolute Subsistenz; andernfalls wäre in Gott eine Quaternität. Sieht man hingegen von der Forderung der Unmitteilbarkeit ab und bestimmt die Subsistenz als das selbständige Fürsichsein des Einzeldinges, so kommt der Wesenheit Gottes als solcher die absolute Subsistenz zu. Für das Recht dieser Ausdrucksweise tritt der h. *Thomas* ein: (In Deo) sunt plures res subsistentes, si relationes considerentur, est autem una res subsistens, si consideretur essentia (C. gent. IV, 14). Supposita divinae naturae non sunt principium subsistendi divinae essentiae; ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens (De pot. q. 9 a. 5 ad 13). Nur scheinbar kommt es auf diese Weise zu vier realen Subsistenzen in Gott. Denn zwischen dem, was Gott absolut eigen ist, und dem Relativen in Gott besteht sachliche Identität. Die absolute Subsistenz ist von den relativen nur virtuell unterschieden.

Wenn es zulässig ist, von einer absoluten Subsistenz Gottes zu sprechen, so folgt daraus nicht ohne weiteres, daß man auch von einer *absoluten Persönlichkeit Gottes im Unterschiede von den relativen Personen* sprechen darf. Denn in dem Ausdrucke absolute Subsistenz wird das Wort Subsistenz nicht in jenem engeren Sinne angewandt, in dem es dem strengen Personenbegriffe zugrunde liegt. Zu dem Begriffe der Person im strengen Sinne gehört die Unmitteilbarkeit. Trotzdem wird besonders in neuerer Zeit häufig von der Persönlichkeit Gottes absolut genommen gesprochen, wie es auch der h. *Thomas* (3 q. 3 a. 3 ad 1) getan hat: Exclusis per intellectum proprietatibus personalibus remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens et ut persona). Diese Theologen gebrauchen aber den Personbegriff in einer mehr unbestimmten Weise für die für sich bestehende geistige Wesenheit Gottes, wobei von der Mitteilbarkeit oder Unmitteilbarkeit abgesehen, Gott also nicht formaliter als ens absolutum verstanden wird. Dabei ist es aber wiederum selbstverständlich, daß die absolute Persönlichkeit und Vater, Sohn und Hl. Geist nicht als vier Personen gezählt werden dürfen, weil nur das Relative in Gott zählbar ist.

Bartmann I[7] 209 ff.; Billot thes. 6—9; Billuart diss. 3; diss. 4 a. 3. 4; Franzelin thes. 21—24; Gonet II 527 ff. 580 ff.; Heinrich IV[2] 519 ff.; Van Noort[4] 178 ff.; Pesch II[4] 346 ff.; Pohle-Gierens I[8] 322 ff.; Salmant. disp. 4—9; A. Horváth, Metaphysik der Relationen. Graz 1914; E. Commer, Streiflichter auf die Welt der Relationen: Divus Thomas (Fr.) 1916, 129 ff.; D. P. Robles, De relatione. Avila 1934; A. Maltha, De divisione relationum consideratio in ordine ad quaestionem de relationibus divinis: Angelicum 1937, 61 ff.; R. Arnou, Arius et la doctrine des relations trinitaires: Gregorianum 1933, 269 ff.; Schmaus 136 ff.; A. Stohr, Bonaventura über die Konstituierung der drei göttlichen Personen: Franziskanische Studien 1922, 172 ff.

§ 23.

Die Proprietäten und Notionen und die Appropriationen.

I. Die Proprietäten und Notionen.

Proprietäten (*ἰδιότητες, ἰδιώματα*) nennen schon die Väter in der Trinität das, was nur einer oder zweien von den göttlichen Personen in einer sie auszeichnenden Weise zukommt. Man nennt die Proprietäten auch Notionen (*γνωρίσματα, σημεῖα ἴδια*), insofern sie für uns die Erkennungszeichen oder Unterscheidungsmerkmale der Personen sind. Vgl. 1 q. 32 a. 2. Die Proprietäten oder Notionen können nur in dem liegen, was in Gott relativ ist. Sie hängen also mit dem Ursprunge zusammen, und zudem müssen sie, weil Person ein nomen dignitatis ist (1 q. 29 a. 3 ad 2), einen Vorzug oder eine Würde ausdrücken, weshalb sie von den Vätern auch *ἀξιώματα*, dignitates genannt werden. Die Bezeichnung Proprietäten ist in den kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen. Das vierte Laterankonzil erklärt: Haec sancta Trinitas, secundum communem essentiam individua (= ununterschieden) et secundum personales proprietates discreta (Denz. 428). Vgl. die Präfation de SS. Trinitate.

1. Die Zahl der Proprietäten oder Notionen in Gott beträgt fünf.

Dem Vater kommen drei zu, die Vaterschaft, die aktive Hauchung und die Ursprungslosigkeit (*ἀγεννησία*, innascibilitas), welch letztere zwar ein negatives Merkmal ist, aber doch eine besondere Würde ausdrückt. Dem Sohne sind zwei zuzuschreiben, die Sohnschaft und die aktive Hauchung, dem Hl. Geiste eine einzige, die passive Hauchung. Diese sechs vermindern sich auf fünf, weil die aktive Hauchung im Vater und im Sohne der Zahl nach dieselbe ist (unica spiratio). 1 q. 32 a. 3; 33 a. 4; Comp. theol. 57. 58.

Die Unfruchtbarkeit des Hl. Geistes pflegt man nicht mit aufzuzählen, weil dieses Prädikat dem Ausdrucke nach nicht die Vorstellung einer Würde erweckt. Sein Sinn ist aber, daß die unendliche Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens sich in zwei Ursprüngen so absolut vollkommen auswirkt, daß ein dritter Hervorgang nicht denkbar ist. In Wirklichkeit ist es also eine Vollkommenheit des göttlichen Seins und Lebens, daß der Hl. Geist für keine weitere Person das Prinzip des Ursprungs sein kann, eine Voll-

kommenheit, die jeder in den fünf Proprietäten ausgedrückten Vollkommenheit gleichwertig ist.

Manche Theologen nehmen bloß vier Proprietäten an. Da die spiratio activa nicht einer einzigen Person eigentümlich, sondern zweien gemeinsam sei, so sei sie nicht als Proprietät zu zählen. Andere schließen auch die Ursprungslosigkeit des Vaters aus und beschränken den Begriff der Proprietät auf die drei personbildenden Relationen der Vaterschaft, Sohnschaft und passiven Hauchung, weil nur diese drei die Personen nicht bloß unterscheiden, sondern auch konstituieren. Aber in dieser Verschiedenheit liegt kein nötigender Grund, die Bezeichnung Proprietät nur jenen drei Relationen beizulegen. Man wird der genannten Verschiedenheit gerecht, wenn man die Proprietäten einteilt in solche, die die Personen konstituieren (*ἰδιώματα ὑποστατικά*, proprietates personales), und solche, die die Personen voneinander unterscheiden (*ἰδιώματα τῶν ὑποστάσεων*, proprietates personarum). Die erste Klasse umfaßt nur drei, die zweite alle fünf Proprietäten. Vgl. 1 q. 32 a. 3; Comp. theol. 59.

Man kann noch fragen, welches die notionalen Akte und die notionalen Namen der Trinität sind. Sie führen uns die Lehre von den innergöttlichen Ausgängen und Beziehungen noch einmal in aller Kürze unter anderem Gesichtspunkte vor. Notionale Akte gibt es zwei: die Zeugung (dictio, conceptio) und die aktive Hauchung. Notionale Benennungen — der h. Thomas (1 q. 33 ff.) nennt sie nomina propria — kommen jeder göttlichen Person in der Dreizahl zu, der ersten: Vater, Ursprungsloser, Urprinzip; der zweiten: Sohn, Bild, Wort; der dritten: Geist, Liebe, Gabe.

2. Die persönlichen Vorzüge in der Gottheit widerstreiten nicht der völlig gleichen Vollkommenheit der Personen. De fide.

Positiver Beweis.

Kirchliches Lehramt. — Das Symbolum Quicunque bekennt: Totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales (Denz. 39). Das vierte Laterankonzil: Licet alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud; sed id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus, idem omnino (Denz. 432).

Ratio theologica.

Der innere Grund wurde schon S. 340 f. in dem Hinweise auf die zweite besondere Eigentümlichkeit der Relation berührt. Die Relationen fügen zu der Wesenheit Gottes keine Vollkommenheit hinzu (relationes non componunt). Sie sind eben nur Beziehungen. Mit der sachlichen Verschiedenheit der Beziehung (ad aliquid) kann die absolute Gleichheit in der Wesensvollkommenheit (quid) bestehen. So ist es in Gott. Die Relationen in Gott sind mit den göttlichen Personen und ihren persönlichen Eigentümlichkeiten oder Vorzügen der Sache nach dasselbe (§ 22, IV). Deshalb stehen die persönlichen Vorzüge in Gott in keinem Widerspruch mit der absolut gleichen Wesensvollkommenheit der drei

Personen. Man kann durchaus richtig sagen, daß der Sohn alles besitzt, was dem Vater an Wesensvollkommenheit eigen ist, und doch folgt daraus nicht, daß der Sohn nun auch die Vaterschaft des Vaters habe. Denn das hieße das quid mit dem ad aliquid verwechseln. Eadem est enim essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis (1 q. 42 a. 4 ad 2).

II. Die Appropriationen.

Appropriation oder Zueignung ist das Verfahren, durch das gewisse Eigenschaften oder Tätigkeiten Gottes, die in Wirklichkeit essenziell, also den drei Personen in absoluter Identität gemeinsam sind, einer von ihnen mehr als den anderen zugeschrieben werden. Appropriation und Proprietät sind also hinsichtlich der persönlichen Zueignung verwandt. Sie sind aber wesentlich voneinander verschieden; denn erstens kommt das Appropriierte nicht wie die Proprietät bloß *einer* Person zu, sondern allen dreien in gleicher Weise, und zweitens wird es *nicht ausschließlich*, sondern nur vorzugsweise von einer einzelnen Person ausgesagt. Manifestatio personarum (divinarum) per essentialia attributa appropriatio nominatur (1 q. 39 a. 7; vgl. De verit. q. 7 a. 3).

Appropriationen sind berechtigt. Sententia communis.

1. Die *Hl. Schrift* bringt sie in Anwendung, z. B. Luk. 1, 35, wo der Engel Gabriel die Bewirkung der Inkarnation ziemlich deutlich vom Hl. Geiste besonders aussagt. Paulus bezieht 1 Kor. 12, 4 ff. das Prädikat Deus auf den Vater, Dominus auf den Sohn, und ferner schreibt er hier die Austeilung der gratiae dem Hl. Geiste, die der ministrationes dem Sohne, die der operationes dem Vater zu (s. den Text S. 285 f.). Röm. 11, 36 s. unten.

2. Die *Väter* machen von Appropriationen mannigfachen Gebrauch (Beispiele s. unten) und weisen die Berechtigung dazu nach.

3. *Innere Gründe.*

a) Die Appropriationen verhelfen uns zu einer klareren Vorstellung von den Personenunterschieden und den Proprietäten in Gott. Leo d. Gr.: Trinitas cum sit inseparabilis, nunquam intelligeretur esse Trinitas, si semper inseparabiliter diceretur (Sermo de Pentec. 2, 2).

b) Sie stellen uns auch das Wirken Gottes nach außen eindrucksvoller vor Augen, indem sie es dem Personalcharakter der drei Personen entsprechend auf diese verteilen.

Die Appropriationen sind aber nur dann berechtigt und erreichen nur dann ihren Zweck, wenn das *Gesetz* befolgt wird, bloß solche essenzielle Eigenschaften und Werke zu appropriieren, *die mit den*

Proprietäten der betreffenden göttlichen Person eine Verwandtschaft haben.

Besondere Beachtung verdienen einige dreigliedrige Formeln, an denen der h. Thomas 1 q. 39 a. 8 zeigt, daß man *nach vier verschiedenen Weisen, Gott zu betrachten*, Appropriationen vornehmen kann, nämlich nach seinem Sein, seiner Einheit, seiner Wirksamkeit und seinem Verhältnisse zu den Wirkungen.

1. „Aeternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere" (vgl. Hilarius De Trin. II, 1; Augustinus De Trin. VI, 10, 11). Die *Ewigkeit* ist dem Vater besonders zuzuschreiben, weil er das Sein in ursprungsloser Weise hat, die *Schönheit* dem Sohne als dem gezeugten „Bilde" der unendlichen Herrlichkeit Gottes, der *Genuß* oder die *Glückseligkeit* dem Hl. Geiste als der persönlichen „Gabe" des Vaters und des Sohnes.

2. „In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia" (Augustinus De doctr. christ. I, 5). *Einheit* wird ohne Voraussetzung eines anderen ausgesagt, ist also vorzüglich dem Vater als dem ursprungslosen Urgrunde beizulegen. *Gleichheit* bedeutet die Einheit mit einem anderen in Größe oder Vollkommenheit, so daß sich eine besondere Beziehung auf den Sohn, das Gleichbild des Vaters, von selbst ergibt. Die *Eintracht* beider aber ist der Hl. Geist, der aus der gegenseitigen Liebe beider hervorgeht.

3. „Item secundum Augustinum Patri attribuitur potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto bonitas." Macht, Weisheit und Güte wirken auf das Tun ein. Dem Vater ist am meisten die *Macht* verwandt, weil er der Urgrund der Trinität ist, dem Sohne die *Weisheit*, weil er das Wort, dem Hl. Geiste die *Güte*, weil er die Liebe ist. — Man kann auch, fügt Thomas hinzu, diese drei Eigenschaften mit Rücksicht auf die *Unähnlichkeit* appropriieren, die hinsichtlich ihrer zwischen den Geschöpfen und den göttlichen Personen besteht. Dem irdischen Vater fehlt oft die *Macht* infolge hohen Alters, dem irdischen Sohne gebricht es an *Weisheit* in jungen Jahren, dem irdischen Geiste mangelt die *Liebe* oft aus rücksichtslosem Ungestüm.

4. „Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia" (Röm. 11, 36; vgl. Augustinus De Trin. I, 6, 12; VI, 10, 12). Der Vater wirkt durch den Sohn in dem Hl. Geiste. *Ex ipso* deutet die *potentia* activa oder die causa efficiens principalis an, also den Vater als das höchste Urprinzip, *per ipsum* besagt die causa exemplaris, also den Sohn als die persönliche Weisheit und den Inbegriff der göttlichen Ideen, *in ipso* bezeichnet die causa *finalis* (der griechische Text εἰς αὐτὸν τὰ πάντα drückt dies deutlicher aus), also den Hl. Geist, weil er die persönliche Liebe und Güte Gottes ist, die alle Dinge umfaßt, erhält, leitet und zum Ziele führt. Darum sagt man auch, daß dem Vater die principalitas, dem Sohne die exemplaritas, dem Hl. Geiste die finalitas zu appropriieren sei (Bonaventura Breviloquium I, 6).

Hiernach erklären sich leicht die übrigen zahlreichen Appropriationen, besonders die des Glaubensbekenntnisses, daß der Vater der *Schöpfer*, der Sohn der *Herr*, der Hl. Geist der *Lebendig- und Heilig-*

macher ist. Wenn jedoch der Sohn *Erlöser* genannt wird, so ist dies mehr als eine Appropriation. Denn er steht zu der Erlösung in einer besonderen Beziehung, die von den beiden anderen Personen nicht ausgesagt werden kann, weil er allein Mensch geworden ist. Nur in ihm subsistiert das Werkzeug der Erlösung, die Menschheit Jesu Christi.

Billot thes. 34. 35; *Billuart* diss. 4 a. 6; *Franzelin* thes. 13. 21. 25; *Gonet* II 609 ff. 679 ff.; *Heinrich* IV[2] 579 ff.; *Pesch* II 367 ff.; *Scheeben* I 135 ff. 885 ff.; *Schell* (s. § 14) 27 ff.; A. *Chollet*, Appropriation: Dict. de théol. cath. I, 1708 ff.; C. *Friethoff*, De Spiritus S. recta invocatione: Angelicum 1930, 314 ff.

§ 24.

Die göttlichen Sendungen.

Sendung (missio) ist im allgemeinen Mitteilung zu einer neuen Gegenwart (mittitur enim aliquid ad hoc, ut sit in aliquo, 1 q. 43 a. 2). Mit Bezug auf *Gott* spricht man bisweilen von einer inneren Sendung (missio ad intra), sie ist nichts anderes als die processio divina. *Göttliche Sendung* im eigentlichen Sinne ist die *missio ad extra*. Sie ist der *ewige Ausgang* der einen Person von der anderen, *verbunden mit einer neuen Weise der Gegenwart in der Schöpfung*. An eine Ortsbewegung oder sonstige Veränderung der Person, die gesandt wird, ist selbstverständlich wegen der Allgegenwart und Unveränderlichkeit Gottes nicht zu denken. Gott wird den Geschöpfen, in denen er bereits infolge seiner Allgegenwart war, durch die Sendung in einer neuen Weise gegenwärtig, indem er seine Kraft und Gnade in einer neuen Weise in ihnen offenbart.

Von den göttlichen Hervorgängen sind die Sendungen also dadurch verschieden, daß sie *eine zeitliche Wirkung hinzufügen* (a. 2 ad 3). Ihr *Zielpunkt* liegt *in der Schöpfung*, während die Hervorgänge sich ganz in der Gottheit auswirken. Deswegen beruhen die Sendungen, wie alle Offenbarungen Gottes nach außen, auf *freien Ratschlüssen*, und zwar nicht bloß jener Person, die als sendend bezeichnet wird, sondern der ganzen Trinität, während die Hervorgänge naturnotwendig erfolgen. Und während die letzteren ewig sind, geschehen die Sendungen *in der Zeit*, weil ja neue Wirkungen Gottes in der Welt unmöglich anders als in der Zeit eintreten können.

Der Begriff der Gottessendung ist mit denen des *Kommens* und *Gegebenwerdens* einer göttlichen Person nahe verwandt; denn wenn sie gesandt wird, kommt sie zu der Kreatur und wird ihr gegeben. Der Unterschied liegt darin, daß eine Selbstsendung begrifflich unmöglich ist, während man kommen und sich geben kann, ohne daß ein anderer es bewirkt.

I. Es gibt göttliche Sendungen. De fide.

1. *Kirchliches Lehramt.* — Spiritus Sanctus missus ab utrisque, sicut Filius a Patre, creditur (11. Synode von *Toledo* 675, Denz. 277). In der Firmung datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est apostolis in die Pentecostes (*Eugen* IV im

Dekrete für die Armenier 1441, Denz. 697). Daß der Sohn vom Vater zu unserer Erlösung gesandt worden ist, lehrt das *Tridentinum* (S. 6 cp. 2, Denz. 794), und dasselbe Konzil erklärt es für eine Häresie, zu behaupten, „durch die h. Weihe werde der Hl. Geist nicht gegeben“ (S. 23 can. 4, Denz. 964).

2. *Hl. Schrift.* — *Der Vater sendet den Sohn.* Joh. 3, 16, 17: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret . . . Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. Joh. 5, 23: Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum. Gal. 4, 4: At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum. *Der Hl. Geist wird vom Vater und vom Sohne gesandt.* Joh. 14, 26; 15, 26 (S. 284), ferner 14, 16; 16, 7; Luk. 24, 49: Ego mitto promissum Patris mei in vos. Gal. 4, 6: Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater. *Vom Vater wird kein Gesandtwerden ausgesagt, sondern nur sein Kommen und Innewohnen.* Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus (Joh. 14, 23).

II. Die Ordnung der göttlichen Sendungen entspricht der Ordnung der ewigen Hervorgänge. Sententia communis.

Eine Sendung kann durch Befehl oder durch Rat oder durch Hervorbringung bewirkt werden (1 q. 43 a. 1). Befehl und Rat kommen jedoch bei einer göttlichen Sendung nicht in Betracht, weil sie eine gewisse Überlegenheit im Wesen auf seiten der sendenden Person anzeigen. Die Sendung kann also nur durch *innergöttlichen Hervorgang* geschehen, indem mit diesem eine zeitliche, vom gemeinsamen freien Ratschlusse der drei Personen abhängige Wirkung und zwar eine *neue Weise der Gegenwart* in der Schöpfung verknüpft wird. So sagt *Augustinus* im Anschluß an Joh. 16, 28 kurz und bündig: Ergo a Patre exire et venire in hunc mundum hoc est mitti (De Trin. II, 5, 7). Die Sendung hat ja nicht in Gott, sondern nur in der Schöpfung eine neue Wirkung, die Gott mit freiem Willen hervorruft. Daher bedeutet die Sendung in Gott selbst betrachtet, daß eine göttliche Person von einer anderen den Willen empfängt, in der Schöpfung eine bestimmte Wirkung zu setzen, mit der eine neue Weise der göttlichen Gegenwart gegeben ist. Alles aber, was eine göttliche Person von einer anderen empfängt, wird ihr ausschließlich durch den ewigen Hervorgang aus ihr zuteil. *Somit kann die Ordnung der Sendungen nur der Ordnung der Hervorgänge entsprechen:* nicht

der Vater, sondern nur der Sohn und der Hl. Geist werden gesandt, der Sohn vom Vater allein, der Hl. Geist vom Vater und vom Sohne. Vgl. Augustinus De Trin. IV, 20, 28; 21, 22; C. serm. Arian. 4; Thomas 1 q. 43 a. 4 et 8.

Daher gibt sich in den göttlichen Sendungen *keine Über- und Unterordnung im Wesen, sondern einzig und allein die Beziehung des Ursprungs* kund. Haec non est inaequalitas substantiae, sed ordo naturae; non quod alter prior esset altero, sed quod alter esset ex altero (Augustinus C. Maximin. II, 14, 8; vgl. De Trin. IV, 20, 27). Mittit autem (Filius Spiritum Sanctum) origine maiestatis, non imperio iussionis (Fulgentius C. Fabian. fragm. 29). Mittere non ponit gradum dignitatis, sed auctoritatem principii in uno respectu alterius, qui ab illo exit (In Sent. 1 d. 15 q. 1 a. 1 ad 3; vgl. C. gent. IV, 13, 2). Durch den ewigen Hervorgang hat es der Sohn vom Vater empfangen, ebendieselbe Tätigkeit zu vollziehen, die der Vater vollzieht, ohne es empfangen zu haben, und der Hl. Geist hat es von beiden empfangen, dieselbe Tätigkeit auszuüben. Gemeinsam wirken die drei Personen in der Seele der Gerechten und wohnen in ihr; aber dem Vater allein ist es eigentümlich, so einzuwohnen, daß er sich selbst gibt und zugleich den Sohn und den Hl. Geist sendet, während der Sohn gesandt und sendend, der Hl. Geist nur gesandt einwohnt, ohne daß beide dadurch an Vollkommenheit hinter dem Vater zurückstehen.

Darum sind die Aussagen: Der Vater hat den Sohn in die Welt gesandt usw. nicht bloßen Appropriationen gleichzuachten. Die *Sendungen* haben eine viel engere Beziehung zu den Hervorgängen, als die Appropriationen. Man kann sagen: *Die Sendungen sind die von dem Dreieinigen von Ewigkeit beschlossenen, aber in der Zeit stattfindenden Fortführungen der göttlichen Ausgänge in die geschaffene Welt hinein.*

Nur in einem weiteren und uneigentlichen Sinne, wenn man von der Beziehung der gesandten Person zu der sendenden absieht und bloß ihre Beziehung zu dem außergöttlichen Zielpunkte ins Auge faßt, kann das aktive Senden der ganzen Trinität beigelegt werden. In diesem Sinne bedeutet Sendung bloß ein Wirken nach außen, und so kann man sagen, daß alle drei Personen den Sohn in die Welt gesandt haben. Vgl. Is. 48, 16; Augustinus De Trin. II, 5; Thomas 1 q. 43 a. 8.

III. In den unsichtbaren Gottessendungen wird dem Geschöpfe nicht bloß eine geschaffene Gabe, sondern die substanzielle Einwohnung einer göttlichen Person zuteil. Sententia certa.

Die Sendungen sind teils sichtbar, teils unsichtbar. *Sichtbar* sind sie, wenn die neue Gegenwart der gesandten Person sinnlich wahrnehmbar ist,

wie die Sendung des Sohnes in menschlicher Natur, die des Hl. Geistes in Gestalt einer Taube und feuriger Zungen. *Unsichtbar* sind die Sendungen, bei denen sich die neue Gegenwart der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, wie die äußerlich in keiner Weise bekundete Sendung bei der Rechtfertigung eines Sünders (1 q. 43 a. 2). Die sichtbaren Sendungen haben stets eine Zweckbeziehung zu den unsichtbaren, entweder um sie zu bewirken oder um sie zu beglaubigen.

Alle göttlichen Sendungen gehören der *übernatürlichen* Ordnung an. Die Gegenwart, die sie bewirken, ist ein superadditum zu der natürlichen Allgegenwart Gottes. Die unsichtbaren Sendungen erfolgen nur bei der Eingießung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Caritas, nicht etwa bei der Verleihung anderer übernatürlicher Gaben. Erst die heiligmachende Gnade macht die Seele zu einer Wohnstätte und einem Tempel Gottes (ibid. a. 3).

Satz III hat also den Sinn: Die Erteilung der heiligmachenden Gnade ist eine unsichtbare Wirkung, mit der nach Gottes freiem Willen eine *neue substanzielle Gegenwart* der göttlichen Personen verbunden ist, so daß sie infolge dieses Gnadengeschenkes selbst dann zugegen wären, wenn, was allerdings unmöglich ist, ihre natürliche Allgegenwart nicht bestände.

1. Die *Hl. Schrift* erklärt vor allem vom *Hl. Geiste*, daß er uns gegeben und in unsere Herzen gesandt wird (Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7; Gal. 4, 6). Er ist so in uns, daß wir seine Tempel sind und er in uns wohnt (1 Kor. 3, 16 f.; 6, 19; 2 Kor. 6, 16). Also nicht bloß eine geschaffene Gnade, sondern die substanzielle Gegenwart des Hl. Geistes wird uns zuteil. Dies wird bekräftigt durch Röm. 8, 11 f., wo die Tätigkeit des in der Seele wohnenden Hl. Geistes unverkennbar als eine persönliche beschrieben wird. Noch deutlicher ist Röm. 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Denn hier wird nicht nur die geschaffene Gnade der Liebe, sondern auch ihr Spender, der Hl. Geist, als Gabe bezeichnet, die uns geschenkt wird. Von der persönlichen göttlichen Weisheit, also vom *Sohne* (s. S. 282), heißt es Weish. 7, 27: In animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit. Mit dem Sohne „kommt" aber nach Joh. 14, 23 auch der *Vater* in die Seele des Gerechten, um in ihr zu wohnen.

2. *Überlieferung*. — Sehr stark betont schon *Irenäus* Adv. haer. V, 6 und 9 die substanzielle Einwohnung des Hl. Geistes, die dem Menschen seine wahre Vollkommenheit verleihe: Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati (6, 1). *Athanasius* beweist die Gottheit des Hl. Geistes aus seiner substanziellen Gegenwart in dem Gerechten, der dadurch an der Natur des Hl. Geistes teilhabe; da diese Teilnahme in der Hl. Schrift eine „Gemeinschaft der göttlichen Natur" heiße (2 Petr. 1, 4), so ergebe sich die Gottheit der dritten Person (Ep. ad Serap. 1, 24; 3, 3). Ähnlich Basilius Adv. Eunom.

III, 5; De Spir. S. 19, 49; 21, 52; 26, 61; Augustinus De Trin. XV, 15, 31 ff. usw. Es ist dabei die klare Lehre der Väter, daß mit dem Hl. Geiste auch der Vater und der Sohn in der Seele wohnen. Vgl. Athanasius l. c. 3, 6; 4, 4; Ambrosius De Spir. S. III, 12, 91; Augustinus l. c. IV, 20, 29; In Ioh. tr. 94, 5: Christo discedente corporaliter non solum Spiritus Sanctus, sed et Pater et Filius illis adfuit spiritualiter . . . Ubi eorum quilibet unus, ibi Trinitas Deus unus.

3. Innerer Grund. — Die unsichtbare Gottessendung muß eine neue substanzielle Gegenwart einer göttlichen Person bewirken, weil sie sonst mit den natürlichen Einwirkungen Gottes auf die Seele auf einer Stufe stände. Auch diese Einwirkungen, durch die die göttlichen Personen in der Seele gegenwärtig sind, könnten dann als Sendungen bezeichnet werden (1 q. 43 a. 3). Näheres in der Gnadenlehre § 31, I.

Billot thes. 42. 43; Billuart diss. 6 a. 4; Franzelin thes. 42—48; Gonet II 706 ff.; Heinrich IV[2] 617 ff.; Van Noort[4] 196 ff.; Pesch II[4] 380 ff.; Pohle-Gierens I[8] 334 ff.; Salmant. disp. 19; Schell (s. § 14) 168 ff.; Schmaus 162 ff.; A. Cröss, Die Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes bei M. J. Scheeben: Scholastik 1936, 370 ff.; P. Galtier, L'habitation en nous des trois Personnes. Paris 1928; F. D. Joret, Les missions divines: Vie spirituelle 1931, 113 ff.; A. Słombowski, Die Lehre des h. Thomas über die unsichtbaren göttlichen Sendungen: Collectanea theol. 1936, 94 ff. (polnisch).

§ 25.

Die Perichorese der göttlichen Personen.

Die Perichorese in der Trinitätslehre bedeutet die gegenseitige Durchdringung und das Ineinandersein der göttlichen Personen. Sie ist besonders geeignet, uns die Verbindung von Dreiheit und Einheit in Gott zusammenfassend und abschließend vor Augen zu stellen.

Dem Worte περιχώρησις (auch συμπεριχώρησις und ἀντιπεριχώρησις, die Übersetzung circumincessio zuerst bei Burgundio von Pisa † 1194) liegt der Gedanke einer Bewegung, wie sie nach unserer mangelhaften Denkweise mit den göttlichen Ursprüngen gegeben ist, zugrunde, es drückt die wechselseitige Durchdringung der trinitarischen Personen aus, so daß trotz der Hervorgänge kein Nacheinander, sondern das vollkommenste Ineinander zu bekennen ist. Die griechischen Väter gingen in ihrer spekulativen Betrachtung der Trinität durchweg von der Person des Vaters aus, der als der Urgrund (ἀρχή, αἰτία, πηγή) dem Sohne und dem Hl. Geiste die ganze göttliche Wesenheit mitteilt. Daher lag ihnen die Vorstellung einer vom Vater durch den Sohn zum Hl. Geiste gehenden Bewegung und Wesensmitteilung besonders nahe. Um nun zu zeigen, daß diese Bewegung die Einzigkeit des göttlichen Wesens nicht auflöse, betonten sie, daß sie in der gegenseitigen Durchdringung der drei Personen bestehe. So ist die Perichorese den Griechen das unentbehrliche

Band, das die Personen eint. — Für die Lateiner hatte dieser Lehrpunkt nicht dieselbe hohe Bedeutung. Sie gingen ja von der Einheit und Einzigkeit der Natur Gottes aus. Die göttliche Natur entfaltet sich in drei Personen, die als Termini göttlicher Akte gedacht werden. Es ist also nicht so sehr Bewegung, als Ruhe in Gott. Um diesen Zustand zu bezeichnen, hat die lateinische Schulsprache den Ausdruck circumincessio gebildet (zuerst bei Heinrich von Gent † 1293). Er bedeutet, daß die göttlichen Personen nicht wie Menschen nebeneinander sitzen oder wohnen, sondern ganz und gar ineinander wohnen oder sind.

I. Die drei göttlichen Personen durchdringen sich gegenseitig und sind ineinander. De fide.

Positiver Beweis.

1. Kirchliches Lehramt. — Dieses Dogma wurde auf dem Konzil zu Florenz in dem Decretum pro Iacobitis ausgesprochen (Denz. 704): Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio (Denz. 704). Das Konzil gibt auch den Grund dieser Lehre an; er liegt in der absoluten Wesenseinheit Gottes: Omnia (in Deo) sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio etc.

2. Die Offenbarungsquellen.

a) Hl. Schrift. — Das Dogma hat seine sichere biblische Grundlage in den Worten des Herrn Joh. 10, 30 und 38: Ego et Pater unum sumus . . . Pater in me est et ego in Patre. Joh. 14, 9. 10: Philippe, qui videt me, videt et Patrem. Quomodo tu dicis: Ostende nobis Patrem? Non creditis, quia ego in Patre et Pater in me est? . . . Pater in me manens ipse facit opera. Bezüglich des Hl. Geistes bezeugt der Apostel 1 Kor. 2, 11 deutlich genug das Ineinandersein mit dem Vater und dem Sohne: Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. In dem zweiten Teile dieser Parallele konnte Paulus den Zusatz qui in ipso est als selbstverständlich weglassen. Da nun der Spiritus Dei (qui in ipso est) in dem Kontexte V. 10—13 deutlich als göttliche Person gekennzeichnet wird (S. 298), so schließt das esse in Deo den Gedanken des persönlichen Ineinanderseins mit dem Vater und dem Sohne ein.

b) Tradition. — Die durch das Wort Perichorese ausgedrückte Lehre wird von den Vätern mit aller Klarheit vorgetragen. Schon Athenagoras lehrt das Ineinandersein des Vaters und des Sohnes und zwar auf Grund der Natureinheit: ὄντος τοῦ υἱοῦ

ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος (Suppl. 10). Irenäus erklärt: „Der Sohn ist im Vater und hat den Vater in sich“ (Adv. haer. III, 6, 2). Der Papst Dionysius bedient sich in seinem Lehrschreiben an Dionysius von Alexandrien der Worte ἐμφιλοχωρεῖν und ἐνδιαιτᾶσθαι: „Mit dem Gott aller Dinge muß notwendig der göttliche Logos vereinigt sein, und der Hl. Geist muß in Gott weilen und wohnen“ (Denz. 48); und der alexandrinische Bischof bekennt gleichfalls in seiner Antwort: „so ist bei aller persönlichen Verschiedenheit jeder von ihnen in dem anderen“ (bei Athanasius De decr. Nic. syn. 26 und De sent. Dion. 23). Besonders haben die Väter in den arianischen Kämpfen wieder und wieder das gegenseitige Umfassen und Ineinandersein der drei Personen (περιέχουσι, χωροῦσι, δέχονται ἀλλήλους) als Beweis für ihre Wesensidentität benutzt. Die Wesenseinheit ist ihnen der Hauptgrund der wechselseitigen Inexistenz. Vergleichshalber wird das Mit- und Ineinandersein mehrerer Wissenschaften in einem Geiste, die Durchdringung der Luft mit dem Dufte der Salbe oder mit den Sonnenstrahlen angeführt (Ps.-Gregor von Nyssa Adv. Arium et Sabellium 12). — Das Wort περιχωρεῖν wird zuerst von Gregor von Nazianz Ep. 101, 6 gebraucht, jedoch zur Bezeichnung des Ineinanderseins der beiden Naturen in Christus. Als trinitarischen Terminus scheint man es vor Johannes von Damaskus († um 754) nicht benutzt zu haben. Dieser legt auf die Perichorese großes Gewicht und erörtert ihre Grundlage (De fide orth. I, 8, 14; III, 5; De recta sent. 1).

II. Die Grundlage der Perichorese.

Den inneren Grund der trinitarischen Perichorese glaubten Suarez († 1617) und Ruiz († 1632) in der Unermeßlichkeit Gottes zu finden, kraft deren die Gegenwart einer der göttlichen Personen die der beiden anderen notwendig einschließe. Aber wenn auch die drei Personen, infolge ihrer Unermeßlichkeit, stets und notwendig überall zusammen gegenwärtig sind, so besagt doch der Begriff der Perichorese mehr als eine gemeinsame unzertrennliche Gegenwart. Sie ist ein von Ort und Gegenwart völlig unabhängiges Ineinandersein der göttlichen Personen, so daß die Existenz keiner Person ohne die Inexistenz der beiden anderen auch nur gedacht werden kann.

Der wahre Grund der Perichorese ist ein dreifacher:

1. Die Wesensidentität der drei Personen, nach dem Decretum pro Iacobitis (s. oben). Da nämlich die ganze Substanz

des Vaters in dem Sohne ist, so ist auch der mit seiner Substanz identische Vater in dem Sohne und umgekehrt usw. (1 q. 42 a. 5). Dieser Grund tritt in der Hl. Schrift deutlich hervor und wird von den Vätern nachdrücklich betont, z. B. von Athanasius: „Da das Wesen und die Gottheit des Vaters das Sein des Sohnes ist, so ist folgerichtig der Sohn in dem Vater und der Vater in dem Sohne. Deswegen nämlich hat er auch, nachdem er zuerst gesagt: Ich und der Vater sind eins, mit Recht hinzugefügt: Ich bin in dem Vater und der Vater ist in mir, um die Identität der Gottheit und die Einzigkeit des Wesens anzuzeigen“ (C. Arian. orat. 3, 3; vgl. Hilarius De Trin. V, 38; Augustinus In Ioh. tr. 110, 1; Johannes von Damaskus De fide orth. I, 14).

2. Die Innergöttlichkeit der Hervorgänge. Der h. Thomas lehrt: Filius est in Patre sicut originatum in originante, et e converso Pater in Filio sicut originans in originato (In Sent. 1 d. 19 q. 3 a. 2 ad 1). Die Ursprünge führen in keiner Weise über Gott hinaus, sie wurzeln in der göttlichen Natur und haben in ihr ihren Zielpunkt. Auch das principium quo proximum der Hervorgänge, nämlich das göttliche Erkennen und Wollen, ist absolut innergöttlich und hat das Hervorgehende ganz und gar in sich, ähnlich wie unserem Erkennen der Begriff oder das innere Wort, unserem Wollen die Liebe innerlich sind (1 q. 42 a. 5 ad 2). „Das Wort ist aus dem Erkennen und stets in ihm, und das Erkennen ist in dem Worte . . . Ähnlich geht der Logos aus dem (göttlichen) Erkennen hervor und wird leidenslos gezeugt, und das Gezeugte wird nicht von dem zeugenden Erkennen getrennt, sondern bleibt in ihm und hat das zeugende Erkennen ganz und gar in sich“ (Cyrill von Alex. De Trin. dial. 2, Migne P. gr. 75, 769. 772; vgl. Johannes von Damaskus De recta sent. 1; Fulgentius Ad Monim. III, 7).

3. Der relative Gegensatz der Personen. Dieser bringt es mit sich, daß die eine Person ohne die andere nicht einmal gedacht werden kann. Nec enim Pater absque Filio cognoscitur nec sine Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam, dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum (Conc. Toletanum XI vom Jahre 675, Denz. 281). Vgl. auch die Ausführungen Gregors von Nazianz S. 307 f. oder Augustinus' De Trin. VII, 6, 12. Diese Betrachtungsweise ist eine mehr logische als ontologische und hat somit ihre volle Beweiskraft nur unter Voraus-

setzung des wichtigsten Beweisgrundes, nämlich der realen Natureinheit der drei Personen.

Franzelin thes. 14; Heinrich IV[2] 597 ff.; Pesch II[4] 372 ff.; Pohle-Gierens I[8] 349 ff.; de Régnon I 409 ff.; Scheeben I 881 ff.; Bilz 63 ff.; Schmaus 149 ff.; A. Deneffe, Perichoresis, circumincessio, circuminsessio: Zeitschr. f. kath. Theol. 1923, 497 ff.; L. Prestige, *Περιχωρέω* and *περιχώρησις* in the Fathers: Journal of Theol. Studies 29, 1928, 242 ff.; A. Słombowski, Doctrina Semiarianorum de circuminsessione personarum SS. Trinitatis: Collectanea theol. 1935, 95 ff.

§ 26.

Regeln für den sprachlichen Ausdruck des Geheimnisses.

Der kirchliche und theologische Sprachgebrauch hinsichtlich der Trinität zeigt uns einige feststehende Regeln. Sie betreffen teils die Anwendung der Einzahl oder Mehrzahl bei Aussagen über den dreieinigen Gott, teils sonstige Redeweisen zur Bezeichnung der Wesenseinheit und des Personenunterschiedes. Einige dieser Ausdrücke oder Formeln sind im Laufe des Traktates schon erläutert worden.

I. Nur in der Einzahl ist von den göttlichen Personen auszusagen, was die göttliche Wesenheit als solche angeht; nur in der Mehrzahl, was das Relative in Gott betrifft; in der Einzahl oder in der Mehrzahl, was die Wesenheit oder das Relative betreffen kann (1 q. 39 a. 3; vgl. Augustinus De Trin. V, 8).

1. Wie den drei Personen in Gott nur eine Wesenheit beizulegen ist, so auch nur eine unendliche Vollkommenheit, nur ein Sein und eine Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Notwendigkeit usw. Denn alles dieses kommt den Personen nur auf Grund der Wesenheit zu. So sagt der h. Thomas über das Sein: Non est concedendum, quod aliquid absolutum in divinis multiplicetur, sicut quidam dicunt, quod in divinis est duplex esse, essentiale et personale; omne enim esse in divinis essentiale est, nec persona est nisi per esse essentiae (De pot. q. 2 a. 6). Das Gesagte gilt nicht nur von den abstrakten, sondern auch von den konkreten Wörtern Gott, Schöpfer, Herr usw. Zwar ist jede einzelne göttliche Person Gott und die Gottheit, aber die drei Personen sind nur ein Gott, eine Gottheit, ein Schöpfer, ein Herr. Diese Wahrheit wird im Symbolum Quicunque in einer Reihe von Gegenüberstellungen von tres und unus wirkungsvoll ausgesprochen (Denz. 39).

2. Nur in der Mehrzahl ist von den Personen und Hypostasen in Gott zu sprechen, wofern man das Wort Person in

seinem engeren und gewöhnlichen Sinne nimmt und Hypostase gemäß der kirchlichen Gewohnheit ihm gleichstellt (vgl. S. 345).

3. In der Einzahl und Mehrzahl dürfen die Ausdrücke gebraucht werden: subsistentia (vgl. S. 344 f.); res, nämlich una summa res im Sinne der Wesenheit (Later. IV, Denz. 432) und aliquae res im Sinne der Beziehungen (Konzil von Reims, Denz. 391); unitas, weil die Begriffsbestimmung unum est, quod est indivisum in se auf die göttliche Wesenheit und auf jede göttliche Person zutrifft; aeternus, omnipotens u. dgl., je nachdem sie substantivisch oder adjektivisch gebraucht werden; es ist nur ein Ewiger, Allmächtiger, aber es sind drei ewige, allmächtige Personen (Quicunque, Denz. 39).

II. Über sonstige Redeweisen zur Bezeichnung der Einheit und der Unterschiede in Gott ist zu bemerken:

1. Die Dreiheit der Personen heißt Trinitas, nicht triplicitas; die drei Personen sind Deus trinus, trina Deitas, nicht Deus triplex, Deitas triplex. Denn triplicitas zeigt eine Verdreifachung der Natur an, während Trinitas bloß eine Dreiheit bzw. eine Einheit in der Dreiheit bedeutet (1 q. 31 a. 1; vgl. S. 308 f.). Zwar besagt das deutsche Wort „Dreifaltigkeit" etymologisch soviel wie Dreifachheit, hat aber in der Theologie ganz den Sinn von Trinitas angenommen.

2. Vater, Sohn und Hl. Geist sind alius et alius et alius, nicht aliud et aliud et aliud (Gregor von Naziauz Ep. 101, 4; Fulgentius De fide 1; Later. IV, Denz. 432). Das Neutrum mit seiner mehr unbestimmten Art etwas zu bezeichnen gibt die Natur, das Maskulinum den einzelnen Träger der Natur an. Umgekehrt ist zu sagen: die göttlichen Personen sind unum (una natura, unus Deus), nicht aber unus (una persona) (1 q. 31 a. 2).

3. Filius est a Patre distinctus hat denselben richtigen Sinn wie Filius est alius a Patre. Hingegen Filius est diversus a Patre, dispar Patri, differt a Patre, est separatus, divisus, alienus a Patre, alle diese Formeln verstoßen gleich dem aliud a Patre gegen die Einheit des göttlichen Wesens (ibid. ad 2). Zu tadeln wäre auch die Redeweise unus Deus in tribus personis distinctus statt unus Deus in tribus personis distinctis (Denz. 1596).

4. Die Namen, die die göttliche Wesenheit oder göttliche Wesensattribute ausdrücken (nomina essentialia), dürfen in concreto genommen auch den göttlichen Personen beigelegt werden, nicht jedoch, wenn sie in abstracto genommen werden.

a) Die *konkreten Wesensnamen* können nämlich den Inhaber des Wesens bezeichnen, also auch jede der drei Personen als Inhaber des göttlichen Wesens. Daher können z. B. die Namen „Gott" und „Herr" nicht bloß als Wesensnamen, sondern *auch als Personennamen* gebraucht werden, wie 1 Kor. 12, 5. 6 „Gott" der Name des Vaters, „Herr" der Name des Sohnes ist. Vor allem ist der Gebrauch konkreter Wesensnamen für die Personen gerechtfertigt, wenn eine nähere Bestimmung hinzutritt, die die Bedeutung des Namens auf eine oder zwei Personen begrenzt, z. B. „Gott zeugt", „Gott haucht", „wahrer Gott vom wahren Gott", „Mutter Gottes" (1 q. 39 a. 4).

b) Die *abstrakten Wesensnamen* zeigen an sich in keiner Weise den Inhaber des Wesens an. Deswegen können sie als solche *nicht als Personennamen* verwendet, und es können von ihnen keine notionalen Attribute ausgesagt werden. Über die lehramtliche Verurteilung der Redeweise, daß die Wesenheit Gottes zeuge und gezeugt werde und hauche, vgl. S. 316 f. Auch Sätze wie: „die Gottheit ist die Vaterschaft" sind unzulässig (ibid. a. 5).

Die unendliche Erhabenheit der Trinität über alle irdischen Verhältnisse macht es schwer, in den Aussagen über sie stets den richtigen Ausdruck zu treffen. Es bedarf, wie der h. Thomas sagt (1 q. 31 a. 2), der Vorsicht und Zurückhaltung, um der Gefahr häretischer Redeweise zu entgehen. Neue Ausdrucksweisen stiften nur zu leicht Verwirrung an, selbst wenn sie im übrigen untadelig sein sollten. Man soll es sich daher in Predigt und Unterricht zur festen Regel machen, von dem aus Schrift und Überlieferung geschöpften Sprachgebrauche der Kirche und von den durch die allgemeine Übereinstimmung der Theologen bewährten Ausdrücken nicht abzugehen.

* * *

Warum hat uns Gott dieses anbetungswürdige Geheimnis offenbaren wollen, obschon es die menschliche Vernunft so vollständig übersteigt und sie dadurch zum Widerspruche reizt? *Aus unendlicher Liebe, zu unserem wahren Besten.*

Die *Freundesliebe*, deren Gott uns würdigt und die an Innigkeit und Aufrichtigkeit jede geschöpfliche Liebe unendlich übertrifft, hat ihn bewogen, uns auch in die Geheimnisse des göttlichen Lebens einzuweihen, soweit wir fähig sind, sie im Glauben zu erfassen. Vos autem dixi *amicos*, quia *omnia*, quaecunque audivi a

Patre meo, *nota feci vobis* (Joh. 15, 15). — Auch nur ein wenig über den allerhöchsten Gegenstand unseres Erkennens zu erfahren, gewährt unserem Geiste größere *Erhebung* und edleren *Genuß* als die vollkommenste Erkenntnis geschöpflicher Dinge. Darum ist die Einführung in die innergöttlichen Geheimnisse ein Erweis höchster Güte und Liebe von seiten Gottes (C. gent. I, 5). — Er wollte auch die *Wahrheit unserer Gotteserkenntnis* dadurch fördern. Wahr ist sie nur, wenn wir überzeugt sind, daß alles, was unsere Vernunft zu erreichen vermag, hinter dem zurückbleibt, was Gott in Wirklichkeit ist. Diese unsere Überzeugung wird aber durch die Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses wesentlich verstärkt und befestigt (ib.). — Sodann wollte Gott durch die Offenbarung über die göttlichen Personen gewisse *Irrtümer ausschließen*, denen die Vernunft leicht anheimfällt. Per hoc enim, quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem, quod ponimus in eo processionem Amoris, ostenditur, quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis (1 q. 32 a. 1 ad 3). — Noch wichtiger ist, daß wir durch solche Offenbarung Aufschluß erhalten sollen über die Art und Weise, *wie Gott unser Heil wirkt*, nämlich per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti (ib.). — Zudem entspricht es der höchsten Vollkommenheit der Religion Christi, daß uns der übernatürliche Glaube, der wesentlich eine inchoatio visionis beatae ist und uns Führer zu diesem Endziele sein soll, auch über den Gegenstand des seligen Schauens, also über die göttliche Trinität, so belehrt, wie es unserer Fassungskraft im Pilgerstande entspricht. Necessarium est *ad humanam vitam ad beatitudinem dirigendam*, statim in principio fidem habere divinorum, quae plene cognoscenda exspectantur in ultima perfectione humana (In Boëth. de Trin. q. 2 a. 1).

Tu lux perennis Unitas
Nostris, beata Trinitas,
Infunde amorem cordibus.

Billot thes. 31—33; *Gloßner* I 2, 131 f.; *Gonet* II 596 ff.; *Gutberlet* 380 ff.; *Heinrich* IV² 558 ff.; *Van Noort*⁴ 218 ff.; *de Régnon* I 439 ff.; *Salmant.* disp. 10. 17.

Register.